ط
٤٧

اصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس ٤	اصول الفقه العلم بالقواعد واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ١١	الكتاب على قسمين # الباب الاول فى بيان القران ١٣	فصل الخاص ١٧ فصل حكم العام ١٩
فصل قصر العام على بعض ما يتناوله ٢١ فصل فى الفاظ العام ٢٤	لام التعريف اما للعهد ٢٧ اليمين اما للمنع او للحمل ٢٩	مسئله حكاية الفعل لا تعم ٣١	مسئله اللفظ الذى ورد بعد سئوال او حادثة ٣١
فصل حكم المطلق ٣١ فصل حكم المشترك ٣٢	القسم الثانى فى الاستعمال اللفظ فى المعنى ٣٣	فصل فى علاقات المجاز ٣٥ فان قيل الاعتاق ازالة الملك	مسئله المجاز خلف عن الحقيقة مسئله لاعموم للمجاز ٣٩
مسئله لابد للمجاز من قرينة ٤٣ مسئله قد يتعذر المعنى الحقيقى والمجازى معا ٤٥	الداعى للمجاز فصل وقد يجرى الاستعارة التبعية فى الحروف ٤٥	حروف المعانى الواو ٤٦ الفاء ثم للترتيب ٤٦ بل ٤٦ لكن للاستدراك ٤٦	او حتى للغاية ٥١ الباء ٥٣ على من الى ٥٤ مع للمقارنة
قبل للتقديم بعد على عند للحصر ٥٤ عكس ان اذا للشرط ٥٥	متى وكيف للظرف ٥٥ فصل فى الصريح والكناية ٥٦ القسم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه ٥٨	مسئله قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين	القسم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى ٥٩ واما المقتضى ٦٢
فصل فى مفهوم المخالفة ٦٤ الباب الثانى فى افادة اللفظ الحكم الشرعى ٦٧	مسئله واذا اريد به الندب او الاباحة ٧٠	فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم ٧١	فصل الاتيان بالمامور به ٧٢ فصل لابد للمامور به من الحسن ٧٧
فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز ٨٩	فصل المامور به نوعان اما ٩٢ القسم الثالث فا فالوقت معيار	فصل فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرايع ام لا ٩٧	فصل النهى اما عن الحسيات ٩٨

ان قيل النهى عن الحسيات # يقتضى القبح لعينه ١٠٠	فصل اختلفوا فى الامر والنهى ١٠٢ الركن الثانى فى السنة ١٠٣	فصل فى الاتصال الخبر لايح فصل ١٠٣ الراوى اما معروف بالرواية ١٠٣	فصل فى شرايط الراوى ١٠٤ فصل فى انقطاع الحديث عن الرسول ١٠٤
فصل فى محل الخبر ١٠٦ فصل فى كيفية السماع والضبط ١٠٦	فصل فى الطعن و هو اما من الراوى ١٠٧ فصل فى افعاله عليه السلام ١٠٧	فصل فى الوحى ١٠٧ فصل فى شرايع من قبلنا ١٠٨ فصل فى تقليد الصحابى ١٠٨	فصل فى البيان ١٠٨ فصل فى الاستثناء ١٠٩ مسئله شرط الاستثناء ١١٢
مسئله الاستثناء ١١٣ متصل ومنقطع ١١٣ مسئله الاستثناء المستغرق ١١٣	فصل فى بيان التبديل وهو النسخ ١١٤	مسئله يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا ١١٤	مسئله لا ينسخ المتواتر بالاحاد ١١٥ فصل فى بيان الضروف ١١٧
الركن الثالث فى الاجماع ١١٨ مسئله اذا اختلفوا الصحابة فى قولين ١١٩	مسئله شرط البعض كونه فى مسئلة غير مجتهد ١٢١	الركن الرابع فى القياس ١٢٢ فصل شرط القياس ١٢٣	فصل العلة قيل المعرف ١٢٥ الاصل فى النصوص التعليل ١٢٦
مسئلة لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة ١٢٨ مسئله لا يجوز التعليل بعلة اختلف فى وجوبها	فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة ١٣٤ فصل القياس جلى وخفى ١٣٥	فصل فى دفع العلل المؤثرة فصل فى دفع العلل الطردية	فصل فى الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة فى الانتقال ١٤٣
باب المعارضة والترجيح ١٤٤	فصل ما يقع به الترجيح ١٤٨	مسئله يرجح بكثرة الدليل عند البعض	باب الاجتهاد باب فى الحكم
باب المحكوم به ١٦٨	باب المحكوم عليه ١٧٠	فصل الاهلية ضربان ١٧٣	فصل فى الامور المعترضة على الاهلية ١٧٥

كتاب تلويح حسبي الله

لا اله الا الله محمد رسول الله

من كتب العبد الفقير مصطفى بن علي

من كتب مولانا محمد علي بن مولانا نور الله المرحوم ابن مولانا لطف الله بن مولانا عبد الغفار ابن مولانا شيخ بن مولانا محمد الشيرازي عفا الله عنهم اجمعين

RAĞIP P.
Ka. N.
367

صاحب هذا الكتاب حسين بن احمد الخطيب الملقب بلقب الشوحدي

قضاة زماننا صاروا لصوصا عموما في القضايا لا خصوصا يرون الغنم اموال اليتامى
كانهم تلوا فيها نصوصا خشينا منهم لو صافحونا للصواحي خوفنا فصوصا

دعاء اخي الانعام

اللهم يا سريع الحساب يا شديد العقاب يا فالق الاصباح يا مسبب الاسباب يا مفتح الابواب يا قاضي الحاجات يا مجيب الدعوات يا ولي الحسنات يا دافع السيئات يا رافع الدرجات يا نور السموات والارض يا غافر الخطيئات يا مقيل العثرات يا محيي الاموات يا ساتر العورات يا مانع البليات اقض حاجتي يا بديع السموات والارض يا ذا الجلال والاكرام برحمتك يا ارحم الراحمين دعاء رسول الله الحي من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استعان بك فلم تعنه ومن الذي استجار بك فلم تجره ومن الذي سألك فلم تعطه ومن الذي توكل عليك فلم تكفه ومن الذي استغاث بك فلم تغثه ومن الذي قصدك بصدق الارادة يا ودود يا ودود يا ودود

يا مغيث اغثنا يا مغيث اغثنا يا مغيث افعل بنا ما انت اهله ولا تفعل بنا ما نحن اهله انك اهل التقوى واهل المغفرة برحمتك يا ارحم الراحمين

حسبي الله وحده من الكتب التي وقفها الفقير الى الله ... محمد ...

MILLET ...
RAGIP ...
Sayı: 275

٢٧١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية البيضاء حتى اصبحت كلمة التقوى
راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء واقر من مشكاة السنة للاقتباس
انوارا نيرة وسراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى
متلاطمة امواجا ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسل بساطع الحجة عنوانا وظهيرا
وجعل لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا
ثم على من التزم مقتفى اشارته الدالة على طريق العرفان واعتصم فيها عما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان وا
واغتنم شريف صحبته كرام الاصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان و

وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنافس في
احكام احكام الشرع وفنون العقول واعز ما يتحلى به اعلام اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى
بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح اغصان الفروع والاصول
صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب لهذا الفن
كامل من خزانته كل منتخب كاف بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من وجيز ووسيط فيه
كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهداية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها تنوير يكشف
منهاجا يبتغى لكشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من دقة منار التدقيق مع شريف زيادات ما مستها
ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذن ولا اكتحل بها الابصار وكم اطار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال
في الامصار ونال في الآفاق حظا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت بخارى يتجاذبون اطراف
لكن من فضلاء الدهر فيه نوى البدر وكيانا نائبة عليه وعقولا حائرة بين بدائعه وعيابات مستور فيها المطايا الاحبار
لدنه معتصمين بحبل اشارته بالحواشي والاطواق فالغيض في بحار اسراره على اللآلي بالاصداق الانحلال التامل الالحاظ
عقد معضلاته ولا انفتح ببنان البيان ابواب مغلقاته ولطائف بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخوائده في حيام
الاستار مقصورة ترى حول الرياض مستبقة الاعناق ودون الوصول اليها اغشية شاسعة اللحداق جامرت لطائفه المسايل
بلسان الالهام لا كونهم من الاوهام ان اخوض في لجج فوائده واغوص على غرر فوائده وانشر مطويات رموزه الحاصلة
واظهر مخفيات كنوزه واستسهل مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بابا بالعكس
ووضوحا فطفقت امتح موارد السهو في ظلم الدياجير واحتمل مكابد الفكر في ظماء الهواجر راكبا كل صعب وذلول
لاقتناص شوارد الاصول وتاركا فاعلا ما الجدي الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية
القصوى من اسرار الكتاب واحطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح
الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع
سعي في تعيين المهم ببسط الكلام وتوضيح لا يقتصر على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفر لها وباصداق الاذان

وتحقيقات تستلذ ادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عنها سماع
معولا في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تفرق من النكت اللطيفة ويجد
الفائض في بحار التحقيق الفائض عليه انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن
حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستاهل للاطلاع على دقائقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة
من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله عز وجل ولي الاعانة والتاييد والملي باعطاء
تامل فيه الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم حامدا حالا من المستكن في متعلق البا
اي بسم الله اجزاء الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف من الحمد او العطف نحو الحمد لله واحمد الله تشعر
بين الحمد والتسمية رعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال
لم يبدأ فيه بالحمد فهو اجذم فحاول ان يجعل الحمد مبدأ للابتداء حالا غير كاف وجعل التسمية لذلك الا انه قدم التسمية لان النص
منهما رضا ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالاخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الاخر ويقع به الابتدا
حقيقة او بالاخر بالاضافة الى ما سواه فيحمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا
تشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله بعد فان العبد على ما في النسخ
المتروكة عند المص صارف عن ذلك واما على النسخ الغير على اليه عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل
الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعم وغيرها فالله سبحانه يستحق الحمد اولا لذاته وعظم صفاته
وثانيا لجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد
وابقاء اولا واخيرا وابقاء ثانيا فحمده على القسمين تاسيا بالسورة المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع
وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي سبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث
لقوله تع وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما نعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله
وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب
بشر والى الاشارة بقوله تع وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فما وجه التعرض للحمد على
الكبرياء والآلاء في دار البقاء والبلاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اي صارفا عطفا على حامدا قلت
معناه قصر تعظيمه وتوجيه التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع
العبادات فان نعم الله تع تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان
الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تع
علما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وعنوه
لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة للابتداء بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب
والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد

والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث تكون حامدا اثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه لسكون مقارنا للعامل و

وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه لا يلزم الجمع قوله وعلى

افضل رسله وآله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم فى دار

السلام وذلك بتوسط النبى عليه السلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تع عادة فى الحمد بالصلوة وفى ترك التصريح باسم

النبى عليه السلام كما فى النسخ المعروفة تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلى لا يخفى على احد والحلبة بالسكون

خيل تجمع للسباق من كل اوب والمصلى هو الذى يتلوه لان رأسه عند صلوه والمجلى هو السابق من افراس التسابق وللمصلى هو الذى يتلوه

ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها واشار بالمجلى الى الصلوة على النبى عم وبالمصلى الى الصلوة على الآل لانها تكون ضمنا

وتبعا ثم لا يخفى حسن ما فى قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما فى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح

وما فى الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات فى القرائن الثلث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام او للحصر لانه انسب

المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين فى اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل

كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو ح منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال فى الصحاح اذا

جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول وان جعلته معناه فى الاول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام قوله تشعر

جده ايهام اذا جد البحث قلب الاب قوله وفقه الله التوفيق جعل الاسباب موافقة ويتعدى باللام وتعديته

بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والتم كثيرا ما تسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى قوله وفق

من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذى يختم به

جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذى لا اطلاع على مخزوناته ولا انجاط لسوء عانه

ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله مؤسسة

على قواعد المعقول اى مبنية على الروابط المذكورة فى علم الميزان لا كما هو داب قدماء المشايخ من الاقتصار على

حصول المقصود قوله وترتيب انيق اى حسن معجب بتقديم بعض ما تصرف فيه من العموم والباحث فى المباحث

والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقنى الى مثله سبقنى الغائصين الى المعانى قوله لم يبلغ صفقه

وفيقات والعائد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان

هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول

او الانتهاء قوله سميت هذا الكتاب بجواب لما وضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فان

قلت لما الثبوت الثانى لثبوت الاول مقتضى سببيته لما ذكر بعد لما الكتاب بالتوضيح مما وجهه قلت ان الضمير

فى انا راجع الى الشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته وايام هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة

يصلح سببا للتسمية بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح قوله الله يصعد الكلم افتتاح غريب واقتباس لطيف الى

بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام فى اصول الشرع واشارة الى

الى ان الله تع متعين للتوجه اليه لما له الافتقار الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء

والنوال وايماء الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان تكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تع وتق

ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدأ

لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة ان تذكر التسمية باللسان او تخطر بالبال او تكتب على قصد التبرك

من غير ان تجعل جزءا من الكتاب وعلى تقدير الاضمار قبل الذكر المرجع فى الصعود والصعود الحركة الى العالى مكانا وجهة

استعمل فى التوجه الى العالى مجدا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء

واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير

والتانيث قال الله تع كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وكانهم اعجاز

نخل خاوية اى متآكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل فى الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس

بجمع وثمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما فى كونه من ان ليس من ابنية الجمع فلا ينبغى

ان يشك فى انه جمع كتمر وركب وليس بجمع كنسب وزنب فى قوله والكلم ان كان جمعا جاز ذلك لا يخفى والصيغ

وان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم بيانا لها على ما قال النبى عم هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله

والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل واما صلح التنكير

بيانا للمعروف بالمنكر لما سيجئ من ان النكرة تعم بالوصف كالمعرفة كما فى قوله ولان التنكير هنا للتكثير وهو مناسب

التعظيم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعم او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة

النعمة بالاخطار او تعظيم المنعم قولا او علا او اعتقادا فاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب

والشارع جمع مشرعة الماء وهى مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تع لعباده من الدين اى اظهر وبين

وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبى عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية عنوانا لروضات

وجنات فاثبت لها مشارع يرد منها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة

الذى هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التى بها روح الابدان ونماء الاغصان فان

القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب

تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه فى الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبله الصبا فوزعت بعضه

على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم تنزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع

لم ثان والنماء الزيادة والارتفاع نما ينمى نماء وينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى

ثم فى وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تع ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء فان المحامد

لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفروع

هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تع على ما صرح

الامام البارئ تعالى في نفسه وصح في نفسه ليس قول القائل الحمد لله على ما شعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اتصافه
بصفات الكمال وانزهه عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لما كان الحمد كشجرة خبيثة
اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله ومقبول عنده بمنزلة دوحة لا اغصان
لها ولا ثمرة عليها لان العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث
ما لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان الشجرة التي مر اصلها ثابتها هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي على علم التوحيد
والصفات وفرعها نامياً الى الله مقبولاً عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبنيّ على السوابغ و
والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم الطيب بتقديم الظرف المفيد للاختصاص و
ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار **قوله** على ان جعل تعليق للحمد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع
التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره واكثرهم نعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية
والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومبانيها في الاصول ما يبتني
عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيد ما تشيد بها واصلاحها بكونها جامعاً وقوي الحق ونهج الصواب وفروع
الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة منه ودقيقها كونها تنقسم الى
غامض لطيفة الالفاظ لا يهتدي الى اسرارها وتشيدها يحتاج لانها توجب انتظام الشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وترفع
معاني الفقه رفعة درجات العلماء وتبلغهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق
الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث
توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل
عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام
قوله بنى على ان يعلم انه كان منزلة البدل من الحمل السابق شبه الاحكام الشرعية بقصور من جهة ان المبتغي لها يامن
من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام مسندة الى ادلتها توضح على
كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام وذكر في اثناء الكلام على الوجه الذي بنى الشارع الاحكام عليها من
تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس وذكر الشكل الاول صريحاً والقياس بقوله وضع معالم الهدى على
مسالك المعتبرين اي القائسين المتأملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم
التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقاً بل اذا كانت
قطعية قلت الكلام في مثل السنة والاجماع في تقدم واما نوضح حيث يوجد لعارض الظن في ثبوتها وذكر بعض اقسام الكتاب
اشارة الى انه كما يشتمل على ما هو غاية في الظهور وعلى ما دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار يجب لا يهتدي اليه عقل
ترتيب الفقه وعلى ما دونه كذلك الاحكام تشتمل على حكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه

وسمي التفسير بما **قوله** مقصورات في الخيام اي محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرى
بدوه وظهوره اصلاً على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم
بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير
مطلوب عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ الابتلاء كل الخير
انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه **قوله** بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام
لكي تقف ولا تجري **قوله** اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول
اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحاً او تضميناً لمعنى الادراج والوضع **قوله**
هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل
والمرأة ما داما في اعراسهما وجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع حزازة لان
المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست
نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون
على معان ودقائق ويستخرجون احكاماً وحقائق هي نتائج افكارهم اظهروها على النصوص منزلة العروس
على المنصة **قوله** وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من
يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام سيما
على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه اكثر
الاحكام المتفق على حجيته بين الانام **قوله** ما رفع اي ما دام ثابت الدين مرفوعة عاليه باجماع المجتهدين الباذ
وسعيهم في اعلاء كلمة الله واحياء مواسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض **قوله**
جليل الشأن اي عظيم الامر باهر البرهان غالب الحجة تحتها مركوز اي مدفون من ركزت الرمح اذا غرزته في
الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عبارات الصعبة الجزلة لصعوبة الوصول
بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فاصل
الكلام يرمز الى غوامض حوق الجادة او صل الفهم فصار غوامض سنداً اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من
نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها بطرفه فاومى الى النكت الخفية في اثناء اشارات الدقيقة واللحظ تامل
الشيء بالعين والامعان واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللحظ بالفتح مؤخر العين والسعي التهذيب
يقول نخيت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي
مترتبة متناسقة والكلام لاخ عن تعريض ما بان اصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى يجب حزمها وشتات يجب نظمها
ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على الاصول قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة
في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه الشارح **قوله** موردا فيه اي في

وكل الشيخ الموصوف يعني كتابه وكذا الضماير التي تاتي بعد ذلك قوله الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع

ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن

معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه

ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله تعالى العقول عن معارضته بل المراد

ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتبار

انه شرط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته و

لطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة ولهذا قال اصحاب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ

المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلية التي تؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب فخصها بالاعجاز

الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف

الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة حتى كانه تقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون تادية المعنى

ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحتملة الموجودة غير كاف بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق

المحتملة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فالمعنى

قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر

الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز وح يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف

الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من

جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله محتملا ومقدرا حتى يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز

سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما سواه بمعنى انه لا يمكن للغير

معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقصود

لان المذكور فيه اما من المقاصد الفن او لا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او

عن الاحكام وهو القسم الثاني او لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان في الكتاب و السنة

والاجماع والقياس وههنا مذيل ببابي الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة ابواب في الحكم والمحكوم عليه والمحكوم به

وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة

بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة لئلا يامن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريف

الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به امتيازه في نفسه عن ساير العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف

ليتميز العلم عنده قال المص رح هذا الذي اذكره اصول الفقه اغناء لعبارته عن السؤال او حال عن لسانه اصول

الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فلذلك اعتبار تعريفه قدم

بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب

والمص قدم الاصطلاحي الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فلو قدم تفسيره امكن ذكره

اي اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والاحتياج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي

كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا العبد الله قال منقولا

اولا باعتبار الاضافة بناء تانيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او

ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح قوله اما تعريفها

باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير

البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم

يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا

دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار انه دليل عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند فالاصول جمع اصل

وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث يبتني على علم التوحيد فانها

بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقد الحيثية لا بد منه في الاضافات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف

الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل وقد ذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان

النقل خلاف الاصل ولا ضرورة الى العدول باليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدار وابتناء

اعالي الجدار على اسافله واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على

المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتني هو عليه

ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وهذا اشبه مما قال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي

حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمبتنى للفقه وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي

قلت اراد بالابتناء كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المسقف على المسقف

كالفعل على المصدر واراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه موضوعا

فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا ارض في العقلي بتفسيره والجواب ان تبنى الحكم

على دليله لا يصح تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد

الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي قوله اعلم ان التعريف اما حقيقي

الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس

الامر ولا بد فيها من اصطلاح بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب

اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير اصطلاح الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع

بازاء الشيء ووضع اسماء العدد عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول

على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركب

من عدة امور لا ينافي كون بعض الاعتبارات بسايط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية
اذ الماهية معقول ما يعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله
نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات شتى فتعريف الماهية الحقيقية بحسب الاسم من حيث انها ماهية تعريف حقيقي
بعينه لقصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم وما
يعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر اسد او بلفظ
يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتني عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها
بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته
مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن ظاهر
العبارة سعة اذ الان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها
بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما الحقيقية لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخرة عن
ما الشارحة لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها
بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن ما الشارحة لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقته
وذلك لا يجب ان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي الا انه قبل العلم
بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادي الهندسة
تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** ويشترط لكلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد
والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو مانع
كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد
بحسب متفاهم العرف وجعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك
انسان وكل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد
عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد و[العكس]
حكما كليا على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي فعنده بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كلما لم يصدق عليه
الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا على ما ليس بحد بانه ليس بمحدود والى هذا اصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد
المحدود كلها **قوله** ولا يشك ان تعريف الاصل اسمي لانه تبيين لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي
هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد
مفسد له اسميا كان او غيره معنى الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان منه
ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب
للسرير او بالفعل وهو الصورة كالحلول في السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهو
كالهيئة السريرية والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان لاجله الشيء
فهو الغاية صح

اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل على لغة الاعلى واحد منها هو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والا فيجب
الصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه
الاول احدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لاسيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهومها وقد
صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض
من تعريف الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكفي ما يفيد الامتياز عنه كما ان المقصود التمييز بين الاصل والفرع فلعل المقصود الاول
بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى لابتناء
الا ذلك الثالث ان كلامهم في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه اصل
ولا يبعد ان يقال انا اذا قلنا ترتب امور معلومة ولا شك ان الامور مادة للفكر اصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا
[illegible] وهو طرو العقلي بتعقل الصور وهو ترتب الحكم عليه لبناء **قوله** والفقه نقل للمضاف الي بعض معنى مقبولا ومرتبا والمضاف اليه
نقل تعريف صحيح بنوعيه احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان
يريد بالنفس العبد لقربه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب
واما البدن فاله وقيد المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير بالادلة [illegible] ولا اصطلاح وذهب بقوله
ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به النفس او يتضرر في الدنيا
من اللذات والالام والشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلثة معان ثم ذكر منشأ
احترس عن تصادق المعاني المحتملة ثلثة تشتمل جميع اقسام ما ياتي المكلف وانها لا تشتملها كلها والاقسام اثني عشر
لان ما ياتي به المكلف اما ان تساوي فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى مع المنع عن الترك فواجب وبدونه مندوب
وان كان تركه اولى مع المنع عن الفعل فمكروه كراهة التحريم على راي محمد رضي الله عنه وهو المناسب لان المص
جعل المكروه قسيما لما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على [illegible] بهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع
المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب
وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب
ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه
تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعهود
وترك اي عدم فعل فتصير اثني عشر والمراد بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والى لم
التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من
الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال
عدم مباشرة الحرام واجب وعدم مباشرة [illegible] حرام واجب وهو المراد واما الترك بعدم الفعل [illegible]
كون النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر

وبهذا اندفع ما قيل على السعد بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك فلذلك لانه قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب

بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه من لا يعاقب لعفو

الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الآن فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب و

واعترض بانه واجب والواجب يثاب عليه ولا يعاقب وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي

المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والالكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام

لا يصدر عنه وبهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب

وميلان النفس اليه مما يثاب عليه والثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص

ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب المقام ليعادل الحرمة فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك

لم يصح قوله فيفعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لهما لان ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل

الواجب مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليهما والثالث ان ما يحرم عليهما في الوجه الخامس

بمعنى المنع عن الفعل فيشمل الحرام والمكروه ... وكونها في الوجه الرابع ان ليس المراد معرفة ماهيتها وفاعليتها تصورا بها ولا التصديق

بثبوتهما الظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد

معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام وما اشبه ذلك بقوله كوجوب الايمان

في احكام الواجبات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات نحو وجوب الصلوة

بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يحوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين لا المبهم

وارد عليهما وجا عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات

قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان

متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعلم الذي

العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم او لا فان العلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها

التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام

الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل

مرفوع وخرج العلم بالاحكام المطلوبة ويسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى

وجبريل والرسول عليهما السلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** فكان يراد بالحكم الحكم مطلقا

اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء

او التخيير وفي الاصطلاح المنطقي على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس مراد هنا لانه علم و

والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمعقول ... على ان الثاني ان الفائل ... وكذا المتبادر ... الشرعية والعملية تكرار ا

بل المراد النسبة التامة من الامور التي بها التصديق وبغيرها التصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات وبقي التصديق

7

بتكون التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل بصيرتها حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع

على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف رحمه الله جوز ان يراد بالحكم مصطلح الاصول فاحتاج الى

تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا

يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب مما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب

بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود

الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من الاحكام على الشرع

لزم الدور فالمقصود بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست بشرعية بمعنى التوقف على الشرع واما ان الخطاب

نقل الخطاب الموقوف على الشرع والخطاب الغير الموقوف بحكمه وصفا لما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المعنى بالخطاب قديم

عندهم فكيف يتوقف على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى

او شريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام

ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غاية الامر انه يتوقف على نفس الايمان

والتصديق وهو غير مفيد ولا منافي لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب

الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية العمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية

لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا لا يصح على التقدير الثاني اي الادراك ان الحكم المصطلح شاملا للنظري وهذا كلام

سيجيء **قوله** اي العلم الحاصل فقد يتوهم ان قوله من ادلتها التفصيلية متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم

بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالاحكام

او الحاصل من الدليل هو العلم لا الشيء نفسه على انه ان اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول

العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى الدليل

الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او لعدم وجود

الثاني ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة

قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول

لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز

عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال

اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا من الدليل فيخرج علم جبريل والرسول قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح

بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات **قوله** ولا عرف الفقه المذكور

في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى بافعال المكلفين فيصدق على الحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين الحكم الماخوذ في

تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه لم يرد ان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان كونه لم يفد الحكم الشرعي اما هو داخل

بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تفحصه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي وذهب
الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا بناء على ان الخطاب هو الكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ للفهم
ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه ببعض من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا لان الخطاب يتعلق بجميع الافعال وخرج في
الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته
وغير ذلك مما ليس بفعل المكلفين لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطابه وعدم وجوب طاعة النبي عليه السلام
والى الامر والسيد لخطابهم الصادر منهم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها ولا حكم الا حكمه ثم اعترض على
هذا التعريف بانه غير جامع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد في التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد
المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق
الاقتضاء او التخيير ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو
الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب
بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف
من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة القصص من حيث انها افعال المكلف فهو ط
قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث
لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا
حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق والثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك والترديد وهو ينافي التعريف والتحديد
الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية
النجاسة عنها والمص اهمل في نفس الخطاب الوضعي وذكر ما لا نعته فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف
الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث
بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا
موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحدود
وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل بيان الانواع
واما الثالث فالتزم بعضهم وزاد في التعريف قيدا للتعميم وجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير
او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بالالتزام ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح
غيرنا على التسمية حكما فلا مشاحة معه وعليه بنفي التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء
والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده

ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب
ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المص الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان
تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان
متغايران ولزوم احدهما الآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما الاول
فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي
في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي تضرر
له في تغاير مفهوميهما الا يرى انه يتحد مفهوم الخطاب العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق
شيء بشيء مما يتسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب تعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا وبعضهم عرف وذكر
في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الى آخره اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي
خطاب الله تعالى فتوهم المص ان هذا التعريف للحكم عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان الحكم الشرعي قال المص
اذا كان هذا تعريفا للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع لئلا يكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا
للحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الجامع من الحدود ولما لم يتناول
وجوب الايمان مع ان الحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب
الله تعالى تعريفا للحكم الشرعي اسنادا ما انه الآخر لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعي تكرارا
لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل قد خرج الاعتقاد في الاحكام
الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه فكيف يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريدون ان الحكم في اصطلاح الفقهاء
حصة مما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول
اعني المحكوم به قوله نبه عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم المنقول عن البعض الاول ان المعرف
نوع الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس
الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد في كتب الشافعية فاجيب عنه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم
اريد بالخطاب ما خوطب للمبالغة على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما
واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه
حقيقة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم
وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة
والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام
المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الصبي غير
متعلقها بعمل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المص او لانه لا

في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيها بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر

مرتب عليه وهذا السوال لا يتاتى على مذهب من عرّف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب

اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اخذ العباد ومقام المكلف

لاستفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد وليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع

او مخالفا امر يعرف بالعقل لكون الشيء مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة عبارة عن

ان الولي مامور بان يحرض على الصلوة وبا... بالقول... وهم ابناء سبع الثالث ان النوع...

مساول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السوال

وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منها كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرّف له وهذا معنى كونها ادلة

الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتقاد

اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لا احتياج في تعريف الحكم المتعلق بفعل المكلف احتراز

بالعمليات وخروج الجزئيات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما

بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا

يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقايل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف

الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير

داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لان المعنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل بمقتضاها

فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فلا يخرج بقيد العملية ويلزم منه ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد

بالعملية يفيد خروج مثل جواز الاجماع ووجوب العمل بالقياس وهو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب

الشارع بنفس الحكم او باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس

حجة على تقدير ان يكون حكما واتمام تفسير الشرعية بما ورد به خطاب الشارع لان المعتبر ان الحكم معرّف بخطاب الله

وقد يكون تقييده بالشرعي تكرارا او على الاشاعرة ما ورد به خطاب الشارع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب

الشرع اذ لا مجال للعقل في ادراك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى في تعريف الحكم الشرعي على ما يزعم المصنف للحكم الوضعي

لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تفسير قوله ومدخل ... تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم بحسن

دليل حسن الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما اشبه ذلك لانها احكام

لولا تدرك لولا خطاب الشارع على رايهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك

لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المصنف

العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم

الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق فلا بد

ومن العمليات علم الفقه فكانه شيء ما ذكرنا او ذهل عن قيد العملية ههنا قوله ولا يراد المصطلح بل الشائع فيه العلم بالاحكام

انما يسمى فقيها او لكان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر

كونه من الدين بالضرورة تحت علم المقلدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا واما يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال

في الامام قيد في المحصول الاحكام بانه لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم

فانه لا يسمى فقيها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يكن غيره لزم ان

يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه وليس علما ببعض

الاحكام وان قل حتى يكون العالم مسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها

ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريف الفقه فلا يكفي

القيد المخرج لها ضابطا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم قوله

ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما البعض

لا سبيل الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما

الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها كثيرة وعدم انقطاعها ما

دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها

جزئيا لجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اصلا فلا يدخل

تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام

كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل

يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام

لانه عبارة عن ما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم مسئلة او مسئلتين من

الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مركوز فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما لا

البعض وان قل لا يراد الكل آه وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح على الكل دون كل واحد كقولنا كل العوام

ابو فح هو الكل لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يشبعه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما

لا يحتمل كقولنا ضربت كل واحد منهم ومعرفة الاحكام ومن هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس

وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك

والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل

اليه فهي للمجتهدين حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري وكما اجاب ابن الحاجب

بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب

غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم المعنى

بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماع الماخذ والاسباب والشرايط التي يمكن من تحصيلها وتكفيه الرجوع اليها في معرفة
الاحكام رتبة المهم باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء الخطاء في الاجتهاد
ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق
الباطل ونحو ذلك ولا نم ان شيئا من تلك الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد بدليل علم حديث
معاذ حيث اعمل الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عم فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نم ان الادلة للفظ العلم
التهيؤ الخاص المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف
كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نوع الادراك وكقولهم
وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك **قوله** بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد
بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم او حكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا
بتلك الاحكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقه
قوله مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباطها
من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه
قوله لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقه وهو والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة
بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كونها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في
اول القايسين واما في من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد
التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور ثم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين
في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل من المسائل القياسية ما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت
فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول
فلا يشترط في معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول المقصود تعريف الفقه
المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كساير العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام و
فيتزايد فيه ما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار
والنفوس بالاجماعات وايضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد والثاني ان التعريف لا يصدق على
فقه الصحابة في زمن النبي عم لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما
انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه
وذلك عندهم معظم مسايل الفقه اليوم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى كل من ادى اليه اجتهاده او قد ظهر عليه نزول الوحي
به ويكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه اذا لم يظهر نزول الوحي الظاهر في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا
كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض كما رجعوا في كثير من الوقايع الى عايشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم

١٠

في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشتغال ولو سلم فيلزم
ان لا يكون العلم بالاحكام التي يرويه الآحاد من الفقه حتى يقرب شايعا على الاكثر فتصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال
والاختلال **قوله** فجوابه اولا مشعر بان ما ظهر بالقياس نزول به فهو خارج من الفقه للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار
الآحاد ظنية **قوله** والثاني هو الذي ذكره في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب
العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار
ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تع فيكون ثبوت الحكم المظنون ع
قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله
فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما على ما حطم هذا القياس وهو انه علم على كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم
كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه تنبيه
نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تع فيكون
وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى
الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل
عدم الثبوت في الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب
العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا انه حكم الله والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله فهو معلوم
قطعا فكل ما يجب العلم معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحاصله انا لا نم
ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تع لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله وقوله والا لم يجب العمل به عين
النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله تع قطعا كما هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا
لا معنى له اصلا **قوله** واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع
المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبط ان الدليل الشرعي اما الوحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب
والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول
او لا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس
واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها
والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فهي اصله يرجع
الى التمسك بمعقول النص والاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام
والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب
والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق يستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا
يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الثلثة واعترض بوجوه الاول

انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان متفرعا على شيء آخر او لم يكن ولذا صح اطلاقه على الاب وان كان متفرعا على الباني
ان السبب المعرف للشيء ... مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء آخر
الثالث انه اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لا تضر في كل قسمة فيلزم ان تعود القسمة الضعيف مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل
والعطف الثالث هو الحرف الرابع ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتغيره في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة
الخامس انه الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرع عليه
دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الغير عليه كالكتاب
اقوى من الاصل الذي يبتني هو ذلك الغير على شيء آخر بحيث يكون فرعا في الجملة مبنيا على ذلك كالقياس والاضعف غيره
والاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهو ابتني واما الاب فانما يبتني على ابنه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون
... وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه وانما البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب
... بالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع ونحن فيه والقياس ليس يثبت الحكم
... فضلا عن ان يكون قريبا لكونه اولى بالاصالة بل هو مظهر لاسناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نم
... بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الجنسية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى ...
ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد
التغير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يغير الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم امتناع التغير بدونه وان اريد
التغير بحسب علمنا فهو لا يقتضي اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصالة كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما
يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان
الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند
وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكم الفرع ظنيا قوله وعلم اصول
الفقه ... ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح ...
حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من ...
السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في السبب البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه
فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية
الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك تقدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة و
يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الا...
... لم يترك شيئا بل تعلق بكل من اعمال ... حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك
الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل
فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة و

نحو الاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك
الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق التمثيل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك
الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية
فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلاف فيها ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة
عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزادوا المص قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف وللقائل ان يمنع
كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية
فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له
اختصاصا بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن
حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل
مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله الاكبر والدليل يتالف من
مقدمتين تشتمل احداهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتملان على امر متكرر فيهما يسمى
الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول وبالعكس ويسمى الشكل الرابع
او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل ما
مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا وكل ما
مأمور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى
الصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطالب الفقهية من القوة الى الفعل وهو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية
يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك كلها
من مطالب اصول الفقه يندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرح المص فلا مزيد عليه قوله وان يكون القياس ...
الى ان المجتهد مع شروط ذكر فيما سبق من اجتهاد ... آراء ليحترز عن مخالفة الاجماع او ما لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق لكنه
مجتهد واحد فقط فلا جفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لمذهب الواحد والمتعدد
لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا اقاع الى الفقه لان العلم
يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الا ان يقال علمها ليس عن الادلة الا ...
قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع
بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم قوله موضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم
ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه
الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له كالتعجب للانسان بواسطة ... او بواسطة امر ...

يساويه اعم منه داخل فيه كالمتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع
العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع
او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات
اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل
هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام
وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون
منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة
حجة مثله البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس وكذا [illegible]
ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث فعلى العوارض الذاتية التي لا تكون محمولا عنها في هذا
العلم ولا لها دخل في لحوق ما هو محمول عنها من القسمين بعد قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان
والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته او رباعية معربة او مبنية الى غير
ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته
ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو
ذلك قوله ان ذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول قوله كان موضوع
المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث فيه عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ومن حيث
انه جنس او فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه
قضية وعكس قضية ونقيض قضية تتألف عنها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال
التصور الموصل البعيد بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم
فلا يمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط
فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال
الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة
بالتتبع الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا
بعضها راجعا الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المص في تحصيل الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل
احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غايته ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال
قوله ان اريد بالحكم هو الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقة فلا معنى للحكم
لكن الدليل انما يفيد العلم بثبوت الشيء وانتفائه غاية ما في الباب ان العلم يوجب الادراك الجازم او الراجح بنعم القطعي
والظني يقتضي في جميع الادلة وهذا الاشتقاق بقدمه وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد
الحكم

نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا كما يشعر به كلامه قوله واعلم ان هذه مباحث
في الموضوع اوردها مخالفا للجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق
القول بجواز تعدد الموضوع وان كان حق الاشياء عند صحيح التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين
اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئا عن احد المضافين وبعضها ناشئا عن المضاف
الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي
لها دخل في ذلك بعضها ناش من الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة
والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة
لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور
او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا
لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات
وهي المسائل ومنه يظهر انه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم فان مسائل العلم الواحد
كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة
متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب بينها اما
ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو الكم المتصل القار الذات او عرضي
كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتناسب
في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا ارتكاب منع توجب الوحدة وان ليس لاحد ان يطلع
على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه مما اورده من القائلين مناقض نفسه لان موضوع
الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على
الانفراد او على الاشتراك بين اثنين او اكثر كما التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية البحث الثاني
في تحقيق الحيثية المذكورة في تعريف الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا او فقط حيث موضوع
اسم لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة في الموضوع
قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود
من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم
مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن صفة الوجود لامتناع
لا انها للوجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع
الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي
فذهب بعضهم الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي القسم الثاني بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو

كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لا صحابه تبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا بحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن
اعراضه الذاتية وللقائل ان يقول لا نم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون من الاعراض التي تلحقه من
تلك الحيثية وبذلك وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو الظاهر من كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية
ما دهب اليه المصنف لم تكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزمهم من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات
والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض
للموضوع من جهة نفسها او الامر يقوم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثل الصحة
والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث
عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض
يكون باعتبار الحيثية اي بالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها
للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور البحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بحسب
بالذات والاعتبار ربما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم وادعى جوازه
بل وقوعه اما الجواز فلانه يجوز ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي يحملها بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها
وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه
انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الى نوع من الاعراض الذاتية ويختلف باختلافها فكما اعتبر
اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار
ويجعل البحث عن اعراضه الذاتية علما وعن بعضها الآخر علما آخر فيكون ان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع
فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث
الطبيعة والحقيقة منهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع والاول وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل
منهما الاجسام على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف
محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف به احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السماوات وما فيها
والعناصر الاربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها ويعرف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال
الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات عنها ويبحث فيه عما يعرض له من
حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح به بانها قيد العروض وهذا نظرا الى اولا
هذا مبني على ما ذكره من كون الحيثية بيانا للموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه واما ثانيا فلانهم حاولوا
معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصل لهم مسائل
كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فعدوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية
احوال تضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية

١٣

من الاعراض الذاتية للموضوع على ما هي للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى
لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر
مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز
واما ثانيا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار
مثل جعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون البحث العلمي علوما متعددة موضوعها
فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء قوله وانا اعلم انا
استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات
كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة
متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا لجزئه لعدم الجزء ولا لمباين لامتناع احتياج الواجب
في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي
اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو باطل بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض
ذاتي وهو المطلوب او لغيره ولا يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد ان يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في
المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو
غير المطلوب نوعها وهو غير لازم لكن اللاحق بواسطة العرض الذاتي عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة
في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف محل اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال قوله ولانه يلزم
على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواجب الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب
النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق
البعض الآخر لصفة وان اريد اعم من الصفة والمنفصل فلا نم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات
كيف والخلق موقوف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا تحقيقا لما يكون الغير منفصلا وما سبق تحقيقا لما يكون غير
منفصل ومن مجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر قوله فيتفرع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا
الفن انما هو عن احوال الادلة انحصر الكتاب اي مقاصده في على قسمين والا فمبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه
خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة وهو الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس
تعدادها الاهم بالذات والشرف واما بالوضوح والا جمعها وكانه جعلها يتيم و تذييلا للركن القياس قوله الركن الاول
في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب
سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد
وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول
المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له

تحاشيه لان المجموع تعريف للكتاب ليلزم الحذور في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله وغيره على ان يتوهم

البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الوهم والفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كان نوال الانبياء فستون في ذلك ايضا لاوجه لحمل كلامه

عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلذا قال الله هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير فقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف

بالتواتر كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك

آية آية لا المجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما لكونه منزلا على الرسول مكتوبا في

المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تعريفه بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا

من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم

يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة

على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فأتوا

بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر

الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود

المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة

كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونهما فاما

فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كشف المنار انها ليست من القرآن الا ما نقل في بعض آية من سورة النمل

وانه بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور آية من القرآن نزلت للفصل

بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة

وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير

من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة في ذلك حتى خرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال

ومن هنا منع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل هي اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعي فاتحة وثلث

عشر آية من السور كما ان قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة القرآن وعند ابي حنيفة آية واحدة من القرآن

كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها ليست نزلت كذلك ونقلت

كذلك بخلاف ما اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في اول سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زيادة في القرآن

وعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض الا انه ان ابقي على عمومه

يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه

يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه كلام المصنف المراد ما نقل مجموع ما نقل اذ انه جعله تعريفا للمجموع

الشخصي للمعنى الكلي فلا يرد عليه شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فما الكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن

قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معناه كونه حقيقة

١٤

في البعض كما انه حقيقة في الكل اي موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من

عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة

في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء ثم ان الامام الحراني اعترض على هذا التعريف بان حاصل

التعريف المذكور تفسير اللفظ الكتاب او القرآن وعبارة عن بيان الكتاب الكلام الذي يحتاجون في معرفته الى المصحف الا

بالعرف او الاشارة او نحو ذلك ولا يلزم الدور لان جميع ما في الكتاب او القرآن على ما بين معرفته ما هو المصحف

موقوفة على معرفة ما هو القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فتوقف الدور لانه لا يحتاج لا جل تعريف

ماهية الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لانهما من الاسماء المترادفة لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية

القرآن توقفه على ماهية الكتاب وتبين الظهور ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب

والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا لماهيته سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين

ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما مغن عن الآخر

فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة وتخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا

قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم

الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس

يحفظونه ويتوارثونه لا اشتباه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بدون معرفة المفهوم الكلي يمنع كلام المصنف على ان

التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيص اي تمييزه بخواصه فان كلامه اي تطلب ما يميز الشيء عما عداه

كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلي كما في قولهم القرآن كلام الله غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت

والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب

التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وعلى الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام

الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون

الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تعريفه ما يميزه عن المعنى القديم لا الفاظ الكتب تحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود

لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة قوله على ان الشخص لا يحد لان معرفة

لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والى لا تفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو ما تعلق

مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة

الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري

فلا حاجة الى سائر المفردات والى ما ذكره في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان المقصود من تعريف الشخص على مقومات الماهية

لم تحصل بالشخص فلم يفد المعرفة الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم تحصل وايضا لا يمكن

زوالها فلا تكون حدا ومنه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا عن ذلك الشخص فلا نقض

قوله لا بد وان يساوي المعرف الواو

عدم صدق الحد بل يجب والحق ان التشخص يمكن ان يجرد بالعقل امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود ولا ما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يحتمل
الاشتراك بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك الا يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هو او هو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف
المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل احد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان جبرئيل عم ولو كان
عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبرئيل لكان هذا مماثلا له ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فيتعدد بتعدد المحال
وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا حلف
ان العلم ايضا من هذا القبيل فمثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة
في عين المحال فعلى هذا التعريف للحد هو ان القرآن اسم لهذا الشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل خاصة يكون قوله على ان الشخص
ناو بلسان آخر بما ان التشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن تعريفه الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته حقيقة
الا بان يقرأ من اوله الى آخره وتعال هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي
لا يتعدد بتعدد المحال شخصيا والحكم بانه لا يقبل الحد لا مباع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى
ان الكلام في تعريف الحقيقة وان ما اوهم التميز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما
يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلام اعرابا وبناء قوله فان
الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حد الا يمكن وجودها الا بتعدد المحال كما كقول امرء القيس قفا نبك من ذكرى حبيب
ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التاليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات
والسكنات يبلغ حد الا يمكن تعدده الا بتعدد المحال حتى اذا اتفق التي تشخص اللافظ ايضا يصير شخصيا حقيقيا لا يتعدد
اصلا فاما اصطلح على تسميته مثل هذا المؤلف شخصيا حقيقيا فيجب ان يضاف الى تشخص المحل ويصير شخصيا حقيقيا قوله
وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة
والفصاحة وعلى العقد من لو صح الورود لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض منه جزء اوله
واخره توقيفا من كلام منزل كان او غيره بدليل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من
ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ويتوجه اليه اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام
في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالمباحث المتعلقة بافادة المعاني ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم تبين في العربية
كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت
بافادة المعاني لان المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذا الكتاب وغيره لانا نقول وكذا المباحث الموردة في الكتاب
الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان يؤخر عن الكتاب والسنة الى ان يقطع الكتاب لما كان من الالحوظ كاسس العربية
مباحث النظم اليق والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى
واستعمال فيه ودلالة عليه فينقسم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فهو الثاني
وان كان باعتبار دلالته فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام

15

النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول مما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع
فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة
بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم
مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع
للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المص بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى
المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والدلالة والاقتضاء وعلى هذا العبارات
واصطلاحها من داب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل ما في كلامهم من اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم
والمعنى جميعا فاراد واراد النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على
المعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية
المعاني بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة يقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فاذا روعيت على ما ينبغي يقول الطالبين
صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حد امتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى
وقد يقال ان معنى القرآن يقال ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما يقال ان تفسير الفاتحة او قارب في العلم والصواب
ان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم
الناشي من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم
ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل
لا توالي الالفاظ في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل قفا نبك من ذكرى حبيب نبك
قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك
فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان يقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه
لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل لما كان اللفظ يطلق على
الرمي كما النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة
في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التلفظ فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم
على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر
وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر عن فرائضه ولا يحتمل للمعاني وقيل من غير اختلال للنظم حتى يبطل بقراءة
التفسير اتفاقا وقيل من غير تغيير والا لكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ذكر الشيء كيف لا يكون لا زما
فيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف تواترا
عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضيته قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول وجعل
النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن يجمعا الوحي قوله فانه قد وافقه على وجوب رعاية المعنى كان يجب في

معنى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز او القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره فلنا تم الجواز ان يريد وشبهة
الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى لما سبق قوله يقرأ بالفارسية اشارة الى ان القراءة بغيرها سواء في
ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله مخصوص آية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد على المداومة على القراءة بالفارسية للجنب و
والحائض بل للمتطهر فان قيل المشايخ في حكم يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية
فيجعل النظم غير لازم في ذلك ايضا قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون
بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح ابن مريم عنه قال فخر الاسلام
لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو
وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف قوله باعتبار وضعه شأن للتقسيمات الاربع اجمالا وهي للفظ ثم
دلالته على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ
المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار
ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام بوجهان تصرف في اللفظ وتصرف
في المعنى والاول مقدم لان الاستعمال مترتب على ذلك كانه لو حظ المعنى اولا ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى
المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمأول لانه ان دل على معنى واحد على الانفراد فهو الخاص
او على اشياء من الافراد فهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك
والمص اسقط المأول من درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في
موضعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر
والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر
والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها
فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق
العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة
والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء
الا ان هذا اوجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق
البعض على البعض كالاخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الا
قسام الحاصلة من تقسيم واحد كما تقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني
على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة تكفي فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام العلم الاول فان لفظ
العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني
قوله وهو ما قاله عبّر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة وفسّر الصيغة واللغة بما هو

والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه لغة لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة
هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بهما مادة اللفظ
وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عيّن حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عيّن هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على
معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبّر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبّر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب
البيان اي في طرق استعماله وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان النظم في المعنى وظهوره من انه
بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق اظهار المعنى
ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع مراد المتكلم ومعاني الكلام بانه
يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة وما عطف بها قوله التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير وضعا كثيرا او لا
فان يكون الكثير محصورا اي عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد
ذلك الكثير فهو العام والا فالجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد فخاص
او نوعي او جنسي ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع
لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء
التي وضعت اولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لا لمناسبة او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة
في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام
لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة
واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد الجارية فهو عام مندرج تحت الحد الاقرب ان يقال بهذا القيد للتحقيق والايضاح
لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على ما سيجيء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول
كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري اولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه
على سبيل البدل فيحتاج لا يدخل في حد العام النكرة المنفية فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست موضوعة
للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعمومه
ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر مشترك فيه وحدان الكثير او لمجموع وحدان الكثير
من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه
المشترك والعام واسماء العدد فان قيل يندرج فيه مثل زيد وعمرو ونحوه من اسماء الاعلام لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلت
المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانها بحسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل
النكرة المنفية عامة ولم يوضع للكثير قلت الوضع اعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفي عن
الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي من الآحاد في الجموع في الجمع لاني العموم وهذا معنى الوضع النوعي لذلك وكون
عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ولا ينافي ذلك لان النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام مفهوم العشرة

لانا نقول لا نم انها مجاز كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد منهم وقد صرح المحققون من شراح اصول ابن الحاجب

بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لاستحالة لا تناهي الموجود

تعلق المحصور حالا عن بحث الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور والف والالف موضوعا

للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان عام والثاني اسم عدد لان الالف هو القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق

لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما تضمنها المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكل

لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط

والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد **قوله** مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله للكل

بحسب الدلالة **قوله** والجمع المنكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء

وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا او لا والمص لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر

يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه واما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر

في قوله والجمع المنكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا او في الدار رجال الآن هو اعتبر يختص بالجمع المنكر

بل كل عام مخصوص على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله

وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين **قوله** او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع يكون منطبقا

كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل احكام النبوة والامامة والشهادة

في الحدود والقصاص وغير ذلك **قوله** ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك

والمأول وغير المأول مما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي واورد عليه ان المأول لا يكون من المشترك ونحوه فلا يكون

بغالب الراي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشترك والمشكل والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه

شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا واجيب عن الاول بان ليس المراد نفي مطلق المأول بل المأول من المشترك لانه الذي

من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل

في الصيغة كما في بلد موجود ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التأمل

والاجتهاد في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل

فاذا حمل على احدها بالنظر الى الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه

يكون تفسيرا لا تأويلا او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا

او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني **قوله** وايضا الاسم الظاهر محصور فيكون المضمر خارجا عن الاقسام وكذا اسم الاشارة

فكانه اراد خالص بعضهم لا اسم اشارة والضمير مقتضى هذا التعميم ان اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع ولا المشتق

فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم

ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحوها من المشتقات

١٧

او ليس معنى القتل مع المقتل ومعنى المفتاح هو الفتح مع الفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شايع بخلاف

التعبير عن المكان او الآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفضيل لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول

لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعل ونحو ذلك فليس معنى الابيض

والافضل هو الخبرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل والآن منع ذلك يمنع

المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس ابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل

والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصلح التمثيل بنحو ضارب بالموصول

الصفة فيسمى اسم الجنس او لا كزيد ورجل والاشتقاق بعبارته بالعلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب

فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار الفعل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول

وتركيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى

العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان الموضوع

في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة فرد من هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض

قوله فهو ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وهي مقابلة بعض اقسام المعرفة

وهو المعهود او رد بعض النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها **قوله** عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه فالاحسن

ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدم التعيين ان يكون

بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المص لانه اذا قيل جاء

رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع دون المتكلم ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله** اعلم انه يجب ان يراد ان تباين

الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا يتنافيان كالوضع للكثير للمعنى الكثير

ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا للافراد العين الجارية وهو مشترك

من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغيره وقد يتنافيان كالوضع لكثير غير محصور

والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان في لفظ

واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه وهذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا المبحث وتبيين اقسام

والكلام بعد موضع نظر **قوله فصل** لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم

الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العموم الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما

سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا وآثر بالالف مثل المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل

والفرس لان المص جعله قسما لو نظر الى اشتمال معناه على اجزاء معينة فاصلح الشيء الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص

كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد وعنى بالمراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة

عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يجمع الشيخ لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وعدم هذا الا انه افرد خصوص

العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام بينهما على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهوم
اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي منهما
على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في
انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعاني الواحد لا يعم متعددا او اعترض
ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان الحد ليس مجموع القسمين
ان المراد ان هذا بيان التسمية على وجه يوخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين
لا احد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص
مطلق والآخر خاص الخاص للحقيقة على الاسم الموضوع لمسمى المعلوم اي المعين المشخص **قوله** يوجب الحكم اي ثبوت اسناده
امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم وكذا عالم ويوجب الحكم الشرعي بناء على ان
الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك
وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد من الحكم الشرعي كلفظ الثلاثة في ثلاثة قروء وساول الا
المخصوص قطعا لافادة ما اريد به من تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم
من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال وبعض الاخص اعم من بعض الاعم فلا فرق والمراد هنا المعنى الاعم
قوله في قوله تعالى ثلاثة قروء بيان للتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقريره الاول ان القرآن حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة
اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر فهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان
اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزم من حمل القروء على الحيض
فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر
ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابع بوجه تجزيها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا
تتجزى ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب على
ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في
الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق
المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا او على اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع
فيه الطلاق كان الواجب ان يكون ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم منه البعض
الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد السائل لانه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما
وقع فيه الطلاق ثم يقول انا حيصهم رضي الله عنه وقع فيما يورد من المعارضة بوجوب ثلاث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله**
على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلاثة وانما
يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب

١٨

على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل
ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يكن فرق بين الاول والثالث
في صحة الطلاق على البعض مع لزوم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان مثل الطهر حالة
مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة من مثل القيام والقعود وما اشبه لا يتصف باسماء الاعداد
الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا مع ما لا يلزم انقضاء العدة بطهر
واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض من طهر واحد او لا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول
اذا انقطع بالحيض يكون واحدا بخلاف البعض الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع فقبل دخول الامور المستمرة تحت العدد
كما سوى على انتهاء سوى على ابتداء فانه كما لا يتصف اول الزمان بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر على البعض من
الاول بحد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بحد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى
جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق
لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله تعالى
فان طلقها لا لان كون الاول من هذا الباب يبتنى على انه قيد النص على الثاني مشيرا الى انه تخفيفه الى الاول وتحسبه ان النوع
ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله تعالى والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق
مرتان فامساك بمعروف اي الطلاق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كما قيل نظرا الى ظاهر عبارة
النص وليس كذلك ان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق
ومشروعيته وذكر الطلاق المقيد بالرجعة بدون ما يدل على ترتيب او تعدد ولا تعقيب بعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة
بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي اثنان
بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صريح في انه اراد بالمرتين الطلقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم
او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم عليهما على الرجل فيما اخذ
ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لا انه لا جناح
في قوله ان الافتداء حق جانب المرأة مع انه لا يتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي
فيما سبق وهو الطلاق وكان هذا بيانا لنوعي الطلاق على نوعين بمال وبغير مال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع
وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والاسلام ترك
العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والقول بالزيادة على الكتاب
ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان على مال او بدونه ودل على شرعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله**
مستفادا من التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسيط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان
هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف يحكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما

ابو على بعد بان يكون قوله ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واجاع على اذ
اليه المفسرون وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين وان معنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم
تفتديه
نحافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم فلا جناح عليهما في الاخذ والافتداء فيلزم الفساد حينئذ لان الصالح لقوله الطلاق مرتان هو معنى الصالح بالا
لانه ليس خارجا عن الطلقتين وكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما اوا حديهما بخلع او افتداء وبهذا اندفع الاشكال الا انه يلزم
عدم شروعية الخلع قبل الطلقتين على انه يوجب الغاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الاية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان
طلقها الثالث على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس مرتبا على الطلقتين بل متنوع عنهما والمذكور عقيب الفاء هو عدم
الجناح في الافتداء على تقدير الخوف لا نفس الخلع لكن يرد اشكال لان ما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرح
به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق فانه بلفظ الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع
واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب
بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع في الخصم الا في ان ما يكون بصيغة
الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاع في انه طلاق وانه بلفظ صريح الطلاق فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب
ولا ترتيب والا لزم من اثبات شروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعد بائن بغير سبق الافتداء والطلاق على المال لو بائن على
الكتاب بل يترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها عقيب الوسيط في الاجماع والخبر المشهور لحديث العسيلة لا لقال الترتيب في الذكر لا يوجب
الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني
على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عم فلا بل ان الطلاق
يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة
الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الاية على جواز شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله
ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء
هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا
بل بالوطء قوله والخلاف هاهنا في مسألة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او
على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي تكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي رح بل المراد من
المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو
على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله الباء لفظ خاص بمعنى انه صريح في الالصاق مجازا في غيره
لكي يرد على الاشتراك قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض صريح في القطع والايجاب ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا على
المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر وقوله نحو قوله تعالى وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان
الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وقد ذهب الاصوليون الى ان الفرض خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله
شرعا فالفرض الفقهاء اي قدرناه وتفرضوا لهن فريضة اي تقدروا او فرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام

19

المتعدد ومجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم
فيما ملكت ايمانهم على ان العوض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هو الحال الفصيح الاية بانه صريح في القطع لغة وفي الايجاب شرعا
عدل المصنف عن ذلك وقال خص بفرض المهر اي بتقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة ووضع
الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد
وبهذا ظهر منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلة اليد والقطع مع الضمان
هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بان فيهما ذهب اليه ترك العمل بالخاص فقد ادى الاولى ان لفظ في قوله تعالى
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية وانتهاء الغاية وانتهاؤها بما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الثاني
يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم خالية عن المحرمات
كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج
الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة بها ولا تصور لغاية الشيء قبل وجود اصله
فالقول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة رح بناء على ان وطء الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك
العمل بالخاص وجوابه بان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث
المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي عسيلته العود فاذا ثبت العود بهو حاد
لا سبب لم تسوي الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عم لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي
مثبتا للحل في ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة فالقول بان القطع يوجب
ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رح ترك العمل بالخاص
وجوابه بان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان يكون
الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع فيصير المال في حق العبد
ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين عبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل
حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في
الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما تناوله من الافراد قطعا
عند مشايخ العراق وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ
سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على
مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعيتم عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان
اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين فيفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق

لا احتج البر فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا
بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لا اختلاف في اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا
على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول بانه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا
[illegible] اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن
الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة
اللغة والمراد بالجمع ههنا ما هو صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلعم يوم
احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم ابن مسعود الا شجعي عشرا من
الابل على ان يخوف المؤمنين فهو الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم
اي لقتالكم قوله لانا المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلث في
الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف
الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم كان احوط
فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبني على تعدد كون الجمع المنكر عاما وعلى ان الاقل في جمع الكثرة
ايضا هو الثلثة على خلاف ما صرح به في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع
اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يتعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة
كثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع
ليثبت كونه عاما وقد بطل الاحتمال المعنى الظاهر وقد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز والاشتراك او نحو ذلك كالخصوص
الروائح والطعوم الا انه اكتفى التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه
ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات شائعا ذلك وذائعا من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فيؤدي الى ان لا يثبت للفظ معنى ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان النافلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الا
من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرم عليها اي الجمع بينهما وطيا آية اخرى وهي قوله تع وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات
السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطي فلان يحرم وطيا بملك
اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية
والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاختار المص الى ان
تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله ان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم
او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او الوطي بملك اليمين قوله في معارضتها قوله الآيتان لان اولات الاحمال لا تساو
المتوفى عنها زوجها العشر الى اخر والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يساول الحامل المطلقة فقوله واولات

والاولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله الذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة
غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا لكن عند الشافعي رح قوله سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما
يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل
تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن
كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى
بهذا دليلا على الاحتمال وهي بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه
احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ
في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قايم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المص
ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه بالنا اما اولا فتقريره
ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له
اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره
انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة
يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض
من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصفة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي
الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال فان قيل لما لم يكلف الله تعالى الناس الا في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق
العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع
الامان قلنا لما كان التعليق بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا
ولا علما واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب
وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه بعض
بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع
فيجوز ان يعتبر لا يقوى عليه التبع على اثبات الاصل واما الثالث فهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه
يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بالكل والاجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام
التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا
مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز ولذلك يؤكد العام بالكل والاجمعين لتصير
محكما ولا يبقى احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لرفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او
كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع قلنا هو عدم دليل الاحتمال
قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول

بالعام على ما سيأتي وعندنا لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول
او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل
المتراخي فلنا ان نقول قصر العام على بعض المسميات شائع بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة
في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص اولا او نصب دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا
والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام
الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا مرية وقد عرفت ان المراد ان
التخصيص اي القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا المراد
في الجميع وح لا يطابق الجواب المذكور على ان اصلا فلا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام
فان كان متراخيا الا نم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى
الاخص قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رح فان تعارض الخاص والعام بان يدل
احدهما على ثبوت الحكم والآخر على انتفائه فان علم تأخر احدهما عن الآخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان
يكون احدهما في الواقع ناسخا لتأخره متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في
الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي رح يخص العام بالخاص لانه قطعي والخاص
قطعي فلا يستقيم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام
بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويثبت حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تع والذين يتوفون منكم
وقوله واولات الاحمال على راي علي رضي الله عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها
الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا بالنسبة
الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما مثله ولا شك ان آخر فيكون العموم والخصوص من وجه
كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ
فالمتأخر ان كان العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ
في قدر ما يتناوله ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على راي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله تع واولات الاحمال متراخ
عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا
لقوله تع والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر يسمى ايضا انتقاضا بعقد
ما يتناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افراد الا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تع والذين يتوفون في حق
غير الحامل قلت هو في هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص
المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما يتناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذكره اذا عبر عنه بالعام
فانه انما يكون عاما من حيث يتناوله للخاص حتى يكون المتأخر وغيره قوله حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا

مخصصا حتى يكون العام فيما يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيجيء قوله فصل قصر
العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعي رح واما عند الحنفية رح ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او
بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء وان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط وان كان
بالى وما يفيد معناها فغاية وان كان بصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاء في القوم الكثير فصفة انه لا ينحصر في الاربعة
والثاني هو التخصيص سواء كان لدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وقيد غير
المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المقدم على الجزاء والاستثناء المقدم
على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاء في الا زيدا احد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو
لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو
متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر او تأخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه او قصره
على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء مثل ليس زيدا او
ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا في
مفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد بالقصر ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر
لا نفيا ولا اثباتا لو ثبت ثبت بدليل آخر ولنا ان نعوض القصر بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان
كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي رح وعند ابي حنيفة رح مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب
للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء في قوله انت طالق ان دخلت الدار ليس هو بمعنى الحكم على جميع التقادير
والشرط لتعليقه وقصره على البعض كما هو مذهب الشافعي رح وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير
فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا
من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم
التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة
والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي قوله واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان لم يدر او كذا او
واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تع واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يكون في الخبر
كالنسخ قوله واما العادة فكقوله لا يأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة
انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا وهو ان يكبس في التنانير ويباع مشويا
وباعتبار اختلاف العادات [illegible] الازمنة والامكنة خص ابو حنيفة رح اولا برأس البقر والابل والغنم وثانيا برأس البقر
والغنم وبعضها برأس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا تعم اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة
والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك
الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فكقوله كل مملوك لي فهو حر لا يتناول

والمجاز وشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا في الحمل ركبت الاسود من حيث قصد به

الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فلا يتقيد به واما الثاني فلانه موضوع للكل

فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير موضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه متناول الباقي

كما كان متناولا له قبل التخصيص فلم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون

حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فكل المعنى اما الموضوع له

لم يكن اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا انهم لو كان صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكان عند استعماله في الباقي

الباقي مجازا من حيث الوضع للبعض الا ان المقصود انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز

اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح في الاصول لانا نقول الجمع بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا

اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المص وقد يجاب بان الباقي ليس غير الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا اذا

كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال

الحكم ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل

ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الاصول في الحكم على ما افاده في فصل الاستثناء فان قيل ما وجه فرق المص

بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمام الكل

احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وهو نظر والمنقول عن امام الحرمين في تحصيل كونه حقيقة

في التناول ان العام عنده كتكرير الآحاد والمتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان الى ان استوعب

وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك ان في تكرير الآحاد اذا بطلت ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم

انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فاخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كلا منها

موضوع لمعناه فاخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه وتقصد اهل العربية بيان الحكم في وضعه لا انه مثل المكرر

بعينه وذكر شمس الائمة ان صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تناوله من حيث انه كل

لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل الفقا

وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر مملوك فان قيل احرار الا فلانا او فلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء

صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله اى لفظ العام مجاز كان

الاحسن ان تقول اى اللفظ العام بالوصف دون الاضافة والكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام

من يقال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما خرج منه البعض

مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله

وهو حجة نقول كلامهم ان العام المخصوص لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل او مستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة

بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم ورود الشبهة لانه اما مجهولا المخرج او احتمال التعليل وعند المستقل الاحتمال البعض

فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبته لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر
وام الولد فان قيل لكون يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب
كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو لنقد ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام
الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب
والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم
وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة تخص عن مطلق الفاكهة قوله وفي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه
البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي
غير محصور اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او
استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر الباقلاني حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة
وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل
وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله للبعض مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام
حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي
اخرج منه البعض باستثناء او شرط او غاية او صفة موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع
للباقي وقد يقال انه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ المخرج للباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا
لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد
الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا اقترن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لا
المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الاظهر ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة وهو الملفوظ
على ذلك فيكون بانه مجاز فيه هذا ولنبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل
لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه مثلا الحكم بان كل اسم آخره الف او ياء
مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفرد بن من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين
ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة
منزلة الموضوعات الشخصية باعتبارها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات
والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى
فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة
لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام
القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه سواء كان
ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الكلية الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة

وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اعني ان
يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي
العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم
مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كما في الاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما
كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق
الاجماع دون الاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان
وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي
لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض
ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا سقط المخصص وبقي العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص
دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب قوله وان كان مجهولا سقط المخصص
وبقي العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة
المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لانه لا يفيد بدونه شيئا حتى
ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان
قوله وعند البعض يتمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويصلح حجة فلاحتجاج
السلف الصالح به وبغيره بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا
اخرج منه البعض لم يبق مستغرقا للكل بل صار مجازا ومتعددة مراتبه في كون اللفظ مجازا فيها
غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكرنا يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم
فعدم الرجحان ممنوع لان كل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون
تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة
بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد منها على سبيل
القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال
خروج بعض آخر بالتعليل قوله حتى يخصصه بعد ذلك
بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا لان المخصص
بخبر الواحد اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد
حتى يقدم خبر الواحد على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع تمكن شبهة
في اصله واحتمال مجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي
او ميله من الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص

ان يكون مقارنا للقطع متراخيا كالقياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النقل المثبت للحكم
في الاصل والاصح ان الواحد يطرق العطع قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه يفيد
الحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وبيان عدم دخول المخصوص تحت حكم العام
لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويتوفر حظا من كل
منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي مشاعا كما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى
جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء
المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل
دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا
يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل
الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون
ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب
شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم
يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله لا يرد يقوله لما كان يعني سقوط
المجهول للشبه الاول اي الشبه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني اي الشبه بالاستثناء
لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الناسخ يوجب كما يوجبه الاستثناء كان السابق الى الوهم ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم
للشبه الثاني انه يشبه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه
يشبه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على
ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال
يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فصح تعليله لشبهه بالناسخ
اي لاستقلاله قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة المورودة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص
لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعم
توجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما
من تسليم بطلان المعدة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل
باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما في التعليل من التراخي وبعد ما عينت لا يدرى انها اي قدر من
افراد العام توجد فيه فكلاهما يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين والشك
لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا قوله اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخ لان عمل الناسخ
انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة

فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان نحو ما تقوى الى العلم لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان نحو ما تناوله لم
يدخل تحته فان قيل فلم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان حاصله ان القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله
ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل
الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر
لم يكن الا معارضا وهو باطل لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول
له والا لم يتصور كونه مخصصا وعدم كونه مخصصا صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس
المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس
وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام قوله ونظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد او لو فصلا الثمن
بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في
العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر قوله فصار البيع
بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستحق
في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة يخص العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك
هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قوله ولان ما ليس بمبيع ان يصير شرطا
وذلك لانه جمع بينهما في الايجاب فصار شرطا في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الآخر
فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بل كما اذا لم
يصح كما اذا اشترى عبدا او مكاتبا او مدبرا او ام ولد لا يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة
الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وهذا باطل لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع
قوله وهما العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك لانه مانع
عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجي تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وفي هذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون
محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع عبدين
كل منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار
في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين
لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فمن عاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين
بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا ولا يكون بيعا بالحصة ابتداء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في
الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما
في الرابعة فلو عاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون البواقي عملا بالعلامة اعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي
رعاية لشبه الاستثناء هو وجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار

٢٤

او الثمن يترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وهو تعالى ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء
ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار ولان جهالة الثمن
طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد
وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل
في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاول
من صور جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز فلم يوضع
في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكرتم يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله ولجهالة المبيع او الثمن فان
قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر قلنا اجيب بان حكم العقد لا يعدم
في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار
بمنزلة العدم كما في بيع الحر فصار الايجاب في الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم
فيه لفروده صيانة لحقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي الايجاب متناولا
له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم فيصير الثمن مجهولا في الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل
في العقد والحكم جميعا لانه قابل له نقضا بالقاضي ثم يخرج فيتحقق جهالة ثمن القن قوله ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقريره
ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورته مقبول ما ليس بمبيع شرط القبول المبيع
كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار
شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المستحق باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا
والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية
لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء قوله فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره
المصنف والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره هي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء
وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله والمقصود
ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان
يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد
لا بكل واحد على الانفراد وحينئذ يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون
فيهم امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة في اللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل
والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في
الفايق ويشبه ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا فعل ليس من ابنية الجمع فكل منهما متناول لجميع
آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل للجميع

ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا وفي
شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجي المجموع لا يتصور بدون مجي كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا
بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل تطيق رفع هذا الحجر القوم الذي الا زيدا وهذا كما لا يصح
عندي عشرة الا واحدا ولا تصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء
كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين
استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله
درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحق شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق
وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما قوله فالجمع مثل الرجال
والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلثة الى ما لا نهاية له بعنوان
مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثا او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلثة وان يراد به
الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه ح يكون منها عدد دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق
شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا اسماء الجموع والاظهر سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان
بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واعلم
ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون
التعريف لمطلق الجمع وان بهذا الوضع لا شك انه نوع تكون اللفظ باعتباره صيغة وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد والمراد
للافراد المحققة خاصة اي المحصورة والمعدودة جمعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي اعم من الحسي اي العرفي فان الكلام فيه طويل لا يحتمله المقام
قوله لان اقل الجمع ثلاثة احتكموا اي اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو
حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث
والوصايا حتى ان في الكبرات للاختين الثلثين كالاخوات وللاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي
قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك
الاكثرون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم فلا يستعمل مثل
رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلان وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع
عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة
صورة اللفظ بان يكون اللفظ الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على
ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العاقلان ولا يصح العاقلون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لي

٢٥

فبانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل
باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها في الحواشي
فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قوية لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك
بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون حظ الانثيين اعني البنتين
الثلثين لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت
ثم تنبيه انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة
لما استحقت الثلث مع اخيها فلان يستحق الثلث مع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل
على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رضي الله عنهما قال لعثمان رضي الله عنه حين رد الام من الثلث
الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان رضي الله عنه
لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة
بالميراث من حيث ان كلا منهما تثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق
القلوب على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما
في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز عند ذكر العضو
الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا
عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع الوضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي
المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع
ثلاثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام
وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد واثنين بناء على غلبة
الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات
على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل
في الاثنين بلا خلاف وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا
لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المص جوابا عن مثل فعلنا
ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا
كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلاثة والاربعة وما
فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا صيغة الجمع مجاز في الاثنين واكثر هذا المجاز لم يوضع
للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكثف الشيء هذا حال الاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له

في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو بخلاف ما اذا كان العشرة فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير

الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة مع ان ظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى

ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص الا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمال وان

صرح بخلافه كثير من الثقات قوله فيصح تخصيص الجمع مما اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول

العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه

مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلثة نظرا الى انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع

فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يخصص الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة

على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر

فيه بعد ثبوت عمومه في جميع الافراد مجازا في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة او الانواع و اطلاقه على الاثنين

بل الواحد مجاز كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا

الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سبق ولا عموم ولا تخصيص

الثالث ان من قال لعبيده كل رجل في البلد والكلاب كل ريحانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا

ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد من بقاء مدلول الصيغة

واعلها ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى

لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصيغة قوله والمراد التخصيص ما

فيه سوال التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوي و تنبيه على ان قصر العام بالاستثنا

ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد لانه

اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رضي الله عنه لانه اسم لقطعة من الشيء سواء كان واحدا او اكثر وقيل لانه مفرد

اليه علامة الجماعة اعني التاء في الطائفة وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلثة او اربعة وهي

صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المص انها ليست بجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد

قوله منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمنقول من الاجماع والاستعمال وتقرير الاجوبة ظاهر وتقرير الاول

ان المعرف باللام قد يكون لتعريف الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة وقد يكون حصة معينة منها

واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا او قد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل

السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز

والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار

الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان يوجد قرينة البعضية كما في ادخل

السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق

من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوها اربعة

اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان

الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو

المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي

هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المص نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا

معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة

وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرده بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق

بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما تفيده الاسم بدون اللام وهذا ايضا لو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان

عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى

كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة

اليها فيتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى رجعى ورجع الرجعى وبالجملة تقديم العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستواء

مما اتفقوا عليه وقد صرح به المص ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكل الخبز وشرب الماء

اولا نعني بالمعهود الذهني الاشارة لك بما يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمعهود دون المعين

واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون

الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد

مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا او اكرمت

هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصورة وان

لم يكن عاما لكن يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد

وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى

منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء للاخراج ومنعه عن الدخول تحت الحكم

فلا بد فيه من اعتبار العدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم

والجماعة للزيد فيها و الا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد

استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصورة المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال

الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد

دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل قال المشايخ

رحمهم الله الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس و هذا ما ذكره المص في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع

بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس

بقوله الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يعتبر تكثر افراده والواحد
هو المتيقن فيحمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم في لا احنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة
كلامه واليمين ينعقد على عدم تزوج النساء منصوص وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه
نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة تخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء
اي واحدة منهن نحو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وكذلك لان
الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء هو مقابلة الجمع يقتضي
انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذاك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمراد حاصل وهو
جواز الصرف الى فقير واحد قوله فيبقى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا
الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع الشركة لا بمعنى ان الكثرة جزء
مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن معنى الجمع معنى الجمعية وهو الكثرة فباق من وجه وان بطل من وجه حيث صح
الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حين تعذر عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام
معمولا والجمعية باقية من كل وجه قلنا لا يصال الكلام على تقدير ان لا تكون هناك معهود لانا نقول بعد تعيين المعهود الذهني تقدير بطلان
كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فيكون اسما للعهد الذهني وهي
من الصور المذكورة قال الصحيح انه اسناب كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب
الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري العبيد يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا
جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا لو ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى
الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجنس مجاز وعلى العهد او على الاستغراق حقيقة
ولا مساغ للحمل الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قال ان الله على ان يمن الدراهم ولا شيء منها لزمه ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلم
الايام او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في نحو
لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون
سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدرك شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان
الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان
الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد
يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء
كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا
يثبت العلم بالعموم لو فرض الاستثناء في الكلام من غير توقف فيكون استدلالا بالعموم لا سيما والاجماع قوله واصلحوا في الجمع
المنكر لا شك في عموم بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان

فالموقوف على الاستثناء العلم بالعموم لا نفس العموم

لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فيصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه
عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق
لكان للبعض ولا قايل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل فصح ولان حمله على ما دون الكل ترجيح بلا مرجح لاستواء جميع المراتب
في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه وعلى الكل لكثرة فايدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول
ولانه ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان اولى والجواب
عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم الاستغراق لا يستلزم
اعتبار عدم ليلزم البعضية بل هو للعدد المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح
على ان الحمل على العدد المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده
وما ذكر من ان الجمع من الحقايق ان اريد انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه
موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحصر فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام وقد
سبق ان المعرف باللام ان لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان يدل القرينة على انه للحقيقة كما في قولنا الانسان
حيوان ناطق او للعهد الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز
والماء المقرر في الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمص جعله لتعريف الماهية وكانه
اراد بالمعهود الذهني المعهود على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام في وجود خلت البلد ونعم ان فيه سوقا
ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين من معهود خارجي لكونه اشارة الى معين قوله كقوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت بينه بالمثالين على ان المراد
باللام ههنا اشارة اعم من حرف التعريف واسم الموصول فجعل المثال الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم قوله ومنها
اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع النفي ونحوه بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء
فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في
الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهي للعموم قطعا ولهذا
قال صاحب الكشاف في قراءة لا ريب فيه بالفتح يوجب الاستغراق وبالرفع يجوزه واستدل المص على عموم النكرة بالنفي
والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى استفهام تقرير وتبكيت على انزل
الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فصار ايجابا جزئيا باعتبار تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض
افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد
من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل
بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية
والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا

التبكيت التقريع والتعنيف تبكيته بالحجة اي غلبه صحاح

فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا ولا للاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد
دون ان نقول ونقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان قلت لما فسر الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله
ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم
الآله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء هاهنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود
الا الله فان قلت هل اعتبرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد
تعدد الآلهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي آلهة غيره
لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا تجوز ان تكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى
الله لا على نفي مغايرة الله عن كل آلهة قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته طالق
لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع عنه فهو كقولك
والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل عليه فهو كقولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة
في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب
الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع
النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما
فان العلم ليس مما يختص بواحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل احد فان هذا الوصف
لا يصدق الا على واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله قول معروف
ومغفرة خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن
وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلايم
عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي
الثاني تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم
علته وهو المراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث
بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس يستقل
فكلما انه خرج من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما
ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا او كرها اشار اليه شمس الائمة
رحمه الله فقال ان النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء باسم الجنس يتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة
النوع مخصص ذلك النوع بصورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه
الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين لانه قد انضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يحنث
ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة فالحكم ما نصه تعليقه بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان

٢٨

الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة ما كرم رجلا لا امرأة والى الجنس دون الفرد ولا كلام

يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما او يحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في

غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه تكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام **قوله** خاص من وجه عام من وجه فان قلت

قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وخاصا عاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني

ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله اللفظ آخر لا بجميعه فيكون اقل تناولا بالاضافة

اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه

عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ

لتعدد مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط والوصف بصفة عامة تختص لانها موضوعة

للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام

كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في

الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو التعرض للذات دون الصفات لا بالنفي

ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر عرفة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت

في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعلهم مقابلا للمطلق باعتبار

اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة وا

ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ليس بلازم ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصة

لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والجزاء فالحق انه لفظ لان القائل

بالعموم لا يريد ان شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة

وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان

سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا

فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم **قوله** ما اذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اورد ما

اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اجامع

كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها فيجب ان يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل

ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر

الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان

معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه اذا اعيدت النكرة نكرة فالثاني

مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء تقدم او تأخر وتمثل

لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا

والمراد بها ايضا قبيلة ذهل

مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما الاول فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون
واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة اللام نكرة مع مغايرة
الثاني للاول كثير في الكلام كقوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم فوق بعض
درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا نزل عليه آية قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب
ومنه باب التأكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقوله هذا العلم علم كذا او كذا وخلت الدار دار كذا او كذا ومنه بيت الحماسة قوله فكذلك في الوجهين
يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة يعني انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كانت غيره و
كان عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة
واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين
منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي صلعم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك
ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم او للافراد وتعريف العسر
للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهوه بان الجملة الثانية ههنا تأكيد
للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع
زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار المص بقوله والاصح ان هذا تأكيد قوله وان اقر بالف يعني لو ادعى صكا على الشهود
فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت
في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة
يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين في رواية وفي رواية بشرط عدم مغايرتهما لهما وهذا بناء على ان
الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لا يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار
الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة
وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيد تكرار الاقرار بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد وبالف عند شاهد آخر
او بالف عند شاهدين وبالف عند القاضي فاللازم الف واحد اتفاقا كذا في المحيط وبقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف
منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة
والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المص فيها انه يجب ان يكون
اللازم عند ابي حنيفة رضي الله عنه الفين بناء على انه معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول قوله ومنها التي والتي كذا
نعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا التكلم

٣٤

في لا تضرب الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظ واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناها انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على
سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لان النعت النحوي لا ياتي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا
وقد صرح الشيخ في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا وصف فيها مبتدأ وخبر عملا
والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال
على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات
العموم مثل ما ومن وغيرهما قوله فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي
عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى
لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف
الى المخاطب لا الى النكرة التي شملها اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق
حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما
لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا الحصول يتعلق بفعل الحمل من كل منهم
وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل قوله وهذا
الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة
او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت
في الثانية بالمضروبية له فالقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى ان [illegible]
فهو عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فيقوم بالمضروب لامتناع اثر الضرب
فقيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل يحصل فيه حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة
يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان
من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا
الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في العقل
والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في
التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة
بل يؤكدها قوله وههنا فرق آخر تفرد به المص حاصله ان الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق
واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فيعتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل معتق بضربه مع قطع النظر
عن الغير وبهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب
في تعيينه فيحصل الاولوية ويعتق الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا
تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور التخيير مثل اي عبيدي وطئته

او عتقه بعتقك عبد حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل اختيار الجميع معا او على الترتيب وح يسال لا يعتق
واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه فجوازان يعتبر كل منفردا بالمضروبية
الضاربية واما ثالثا فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا واما على تقدير الترتيب فلا يلزم من عدم اولوية
البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتق واحدا من عبيدي
فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق
واحد ويكون خيار التعيين الى المولى قوله فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف
الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او للجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في
اي عبيدي ضربك او ضربته قوله ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوي العقول
لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو والى غير ذلك
فيعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد
يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ
وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات
قوله بعضهم الا واحدا هو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى لان استعمال من في التبعيض هو الشايع الكثير
حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي العتق فهو حر فان قرينة اضافة
المشية الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم الله وقوله
ذلك ادنى ان تقر اعينهن ولا يحزن فانها ترجح العموم وكون من للبيان وحاصل الفرق بين من شاء من عبيدي وبين من شئت من عبيدي
ان في الاول قرينة العموم ومن للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم فيهما بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل على العموم
دون المفعول ولو سلم فالمفعول عنه لا كلام من وضعفه ظاهر وذكر هنا فرق اخر تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان
والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل على التبعيض اخذا بالمتيقن
المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لا عتق بكل مشيته مع
قطع النظر عن الغير فان كل من شاء العتق بعض من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط
معنى التبعيض وهذا انما يتم على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب
ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد شاء المخاطب عتقه انه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية بكل على الانفراد
امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا يبقى اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان التبعيض
الذي يحكم بدلالة من عليه هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نم ان
مستفاد هو قوله ومنها ما في غير العقلاء هو قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل في قوله ما قوله
ما يركب قرائه جمع ما ليس علما بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فلما بنا الامر على الشرط على ان المراد

على ان المراد ما ليس بصفة الافراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع يتعلق متعذرا قوله وعند ترجيحهما اما وجه قول ابي يوسف ومحمد فهو
ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث قوله وهما الحكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله بكل
شيء عليم وقوله تعالى واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف
سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من حتى ان قال من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وبهذا الوصف يتحقق
فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ الكل
الى النكرة فهو لعموم افراد تلك النكرة واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل قوله فدخل عشرة معا اي قال ذلك لانهم لو دخلوا معا فليس
فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير بمعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فلكل اي لكل واحد
من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يعتقد دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل ثانيا او لاحقا ان يعتبر اضافته
الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا لم يكن
لهم ولا للواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يحصل احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن
الكل او الجميع ليكون لكل منهم او للجميع نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما
ثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة له فتصح الاستعارة قوله وههنا فرق اخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع
ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد وقد اضيف الكل اليه فيجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كما في
ليجري عليه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فكان اضافته ان يكون من نكرة موصوفة ولو كانت موصولة فهي معرفة فكان كل
لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن اولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي ان
الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم على الاختيار لدخوله تحت عموم هذا الجزء اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك بل يختص
بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان يحمل عدم المسبوقية بالغير مرادا فلا يصدق الا على الاول خاصة وهو مناسب النتيجة لان الاول
ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا اسم لذلك قوله فان قال جميع
من دخل هذا الحصن اولا فاعلم ان المشروط النفل في مسائل بقيد دخول الحصن اولا اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع لفظ
الكل او الجميع المضاف اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب تصير تسعة فان كان الداخل واحدا
فقط فله النفل في الصور الثلث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر واما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة
فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اكمل واقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة
من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل الاجتماع فالعشرة
كشيء واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد وكما وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول
منهم في الصور الثلث اما في من وكل فظاهر واما في الجميع فلانه اقوى وهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك
جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل على عموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم على المجاز كما اذا لم يدخل الا واحد

منهم وأجيب بأنهم إن دخلوا معا كان الكلام على الحصر وإن دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز وجوده صاحب الكشف والمصنف بأن امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز إنما هو بالنظر إلى الإرادة دون الوقوع وههنا تحقق الجمع في الإرادة ليصح الحمل تارة على الحقيقة وأخرى على المجاز كما يقال أنت أسد ويراد شجيع ويحمل شيء على حقيقة ممتثلا بأيهما كان أو لو أريد حقيقة الجمع استحق الفرد ولو أريد المجاز لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل كل واحد نفلا تاما كما إذا صرح بلفظ كل فلذا قرر هذا الإشكال أورد المصنف كلاما حاصله أن الجمع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للدلالة المانعة عن ذلك وهو أن هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول أولا على ما ذكرنا وليس أيضا مستعارا لمعنى كل من دخل أولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد على العموم المجازي وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولا لأن معناه أن السابق يستحق النفل وإنه لو كان جماعة كان لكل واحد من آحادها كمال النفل وهذا جميع من دخل أولا فاستعار البعض معنى كل من دخل أولا فإن قوله الكل الإفرادي يدل على أمرين معناه أن من مجموع الأمرين أو ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فإن قلت فالأمر الأول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا ورد اعتبر ذلك مع كون القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة أنه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا أثر للمعنى الحقيقي أي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا استحق الواحد ولا للأمر الثاني أي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم إرادة المعنى الثاني واعلم أنهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق الواحد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسألة تحرير محل النزاع على ما صرح به في أصول الشافعية أنه إذا حكى الصحابي فعلا من أفعال النبي عم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أم لا فذهب بعضهم إلى عمومه لأن الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة أنه لا ينقل العموم إلا بعد علم بتحققه وذهب الأكثرون إلى أنه لا يعم لأن الاحتجاج إنما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم إنما هو في الحكاية دون المحكي ضرورة أن الواقع لا يكون إلا بصفة معينة والمصنف مثل لذلك بقول الصحابي أنه عم داخل الكعبة ولا يخفى أنه لا يكون من محل النزاع إلا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والأزمان والصحيح أنه لا عموم له لأن الواقع إنما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وعمومه إنما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم إن ما مثل لذلك مثل قضى بالشفعة للجار بأنه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث معناه ولو سلم فلفظ الجار عام وهم نظروا إلى الإجمال في قول الكلام ليس إلا الإخبار عن النبي عم بأنه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا وأما ما قيل إن عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود إذ ليس النزاع إلا في أنه يكون حكاية الصحابي بلفظ عام وأما أن الفا[illegible] فلأن جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة أن الفعل أعني قضاه بالشفعة إنما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فإن قيل إن نعم حكمه ليصح العموم بأن يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا ثم يكون الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتعبير بخلافه **قوله** اللفظ الذي ورد بعد السؤال أو الحادثة يتعين أن يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة ولا ينحصر الأقسام في الأربعة المذكورة لامتناع أن يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب وتعين نص المستقل مثلا أي يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فإنها مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفي استفهاما أو خبرا وبلى فإنها مختصة بإيجاب النفي السابق استفهاما أو خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا أو لا تكون نعم في جواب أليس

لي عليك كذا إقرارا إلا أن المعتبر في أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر ويكون إقرارا في جواب الإيجاب والنفي استفهاما [illegible] **قوله** حملا للزيادة على الإفادة يعني لو قال إن تغديت اليوم مثلا في جواب تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم وذلك الغداء المدعو إليه أو غيره معه أو بدونه لأن في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة وإلغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الأمر بالعكس ولا يخفى أن العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لأنه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لأنه خلاف الظاهر مع أن فيه تخفيفا عليه **قوله** العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لأن التمسك إنما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي انحصاره عليه ولأنه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الأسباب فيكون إجماعا على أن العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن أمية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن وكقوله عم أيما إهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فإن قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لأن نسبة العام إلى جميع الأفراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما كان طابق الجواب السؤال لأنه عام والسؤال خاص أجيب عن الأول بأنه يجوز أن يكون بعض أفراد العام يعلم دخوله تحت الإرادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بأن فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم بل قد يكون نفس معرفة أسباب نزول الآيات وورود الأحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بأن معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص **قوله** فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما إياهما من جهة أن المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى أنه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما أخرج من الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة أخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وإن كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل أنه إذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فإما أن يتحد الحكم أو يختلف فإن اختلف فإن لم يكن أحد الحكمين موجبا لتقييد الآخر أجري المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطعم رجلا واكس رجلا عاريا وإن كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فإن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها عنه وهو يوجب تقييد إيجاب الإعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فإن قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكر من المثال لأن المقيد إنما قيد بالكافرة والمطلق إنما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن حاصله إن كان المقيد موجبا عمل بإيجابه وإن كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد إيجاب الإعتاق بسلب الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد أو غيره لأنه في مقابلة إجراء المطلق على إطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما سواء بدليل أنهم أوردوا علينا الإشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر ولا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء أن إيراد الإشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد بل [illegible] الحكم وإن اتحد فإما أن يكون منفيا أو مثبتا فإن كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لإمكان الجمع بأن لا تعتق أصلا ولا يخفى أن هذا من العام في شيء مع الخاص لا المطلق مع المقيد وإن كان مثبتا فإن اتحدت الحادثة أو تعددت فإن اختلف كالظهار والقتل فلا حمل خلافا للشافعي ره وإن اتحد فإما أن يكون الإطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا فإن كان فلا حمل كوجوب الصاع

مثل الشرط كقوله عم لا نكاح إلا بشهود [illegible]

في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا لحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة

فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لو افعل والمقيد يوجب عدم اجزائه لحق الفقهاء مورد به وفي المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم بعد ان ما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة فيثبت بها الزيادة على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا تزاد بمثلها

على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عم في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين قوله لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او حرمان الاطلاق والتقييد بسبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب اي نعم ان يكون اولى عند التعارض كما اذا كانا في حكم واحد في حادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلام متعارضين قوله لان التقييد فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمسألة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيود والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المسألة هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها وقد تقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت منهي بهذا النص ولا يخفى ضعف بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله قوله لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رضي الله عنه امهات النساء مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموا اي خالف تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال لذلك

الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعي من ان حمل المطلق على المقيد جمع بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يعلم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب باستحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله والنص في المقيس عليه نعم ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية لحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لا يبعد في محل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير العبد الكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس واستوائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء العبد ولا عدم اجزاء المقيد لا تقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول انه لا يدل على احد بعينها بالتعيين وهذا لا ينافي شمول العموم في وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على نفي المطلق اعم من ان يكون في ضمن القيد او غيره وههنا ايضا فيه جاهلا انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يصح فيها اقسان مطلق ومقيد بعد ثبوت الاول المقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيحوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول بالمذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل على واجب اتفاقا كان المقيد يدل على الاثبات في القيود والنفي عن غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي قلت لا بعد ان يكون من باب المجاز ان الخصم يسلم ان بعض مقدماته ولا يخفى على الناظر في السياق والسباق فان قلت مسامح في العبارة والمعنى انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي قوله ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل لظهور ان مدلوله رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما قوله لا يقال انهم قيدوا الرقبة بالسلامة فورد الاشكال بعدم حمل المطلق على المقيد بل بابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله اعتق رقبة بمنزلة قولك المطلق من اعتاق اي رقبة شئت من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزي الا المؤمنة لكان دليلا على زوال المكنة الثابتة على بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز قوله

فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه وكما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورده عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النفي بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية

في باب الوصية

ولا يخفى ان محل الخلاف ما امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعلى الشافعي رح انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه موقوف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم

موضوع

باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه لمجموع فيجوز ان استعماله في المجموع حقيقة يكون استعمالا في احد المعاني والانواع في صحته فان محل النزاع استعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع

حيث هو المجموع حتى يلزم ان يكون موضوعا للمجموع بل معناه انه اراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى

هو المراد ورح لا يلزم الا كونه موضوعا للكل واحد من المعنيين في الامر كذلك محو اثبه واذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما

ان يكون موضوعا له بدون الآخر اي بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اي مع قطع النظر على انفراده عن الآخر او اجتماعه معه او لا

يجوز ان يكون موضوعا للكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقدير ين يثبت المدعى اما على الاول

فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به

غيره عند الاستعمال فذا اي لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ولا يراد به

غيره عند الاستعمال ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادة

خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة

بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا او غير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه اشار المصنف بقوله ومن عرف سبب

وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين جميعا في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل

واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما القصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين

ان كان غيره والوضع تخصيص اللفظ فلو استعمل في المعنيين جميعا لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ

وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغلطة منشاءها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر

المختص على المختص به كما يقال في جاءني زيد لا عمرو انه تخصيص زيد بالقيام ومن جعل المختص منفردا من بين الاشياء

بالحصول للمختص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند

فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين

الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلكل ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير

اشتراط الانفراد او الاجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين

الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل

بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف اي اذا اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين وهو نفس

الموضوع له يلزم ارادة الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه لو اريد

به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع

اذا اريد به المجموع دخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين

ساد ليس هنا مجموع يراد فيدخل تحته كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من

فيتوجه الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو

استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد

واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له

والآخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز ولو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا

في المعنيين او اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك انما يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما

من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما ما يسبق الى الفهم من كل منهما على انه معنى مجازي بالاستعمال ويسمى ان استعمال

اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار

اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد ومجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة

ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم اتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين

واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا يصح على انه قد تعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف قوله

لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحث والتحريض على ما هو صدر عن المقتدى به ولا انه اقتداء

في شيء فلان يصلي فاقتدوا في القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معنى الافعال المذكورة

سواء عدم فاما لم تكن بينها امر مشترك هو المقصود للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير

قد خلع فاخدموه وعظموه ايها الرعايا وكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه

والملائكة يعظمونه بما يليق به فعظموه انتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه قوله ولا يبتنى على ان ذكر اختلاف

المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى الصلوة

في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله وهو الجواب

حسن لعله متعرض عنه لا لجواب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل التمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة ويجوز ان يراد

في الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وفيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكليف

ونواهيه بناء على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة

هذا او ذاك فشموله لجميع الناس شرط فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال التكاليف والاظهر في الجواب

عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع

وقد دل على شموله جميع الناس وكل من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله والصلاة ابعد

هذا ايضا لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات

حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال

الم تر قوله ولا تحكم باستحالة انه فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالة من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس

لها وجوه ولا جباه كما نحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف

لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان الحكم

السرير ناطق بهذا ينبغي ان يكون الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى صفة التسبيح فان اكثر المفسرين على انها مول بالدلالة على الالوهية

والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون تحكم الالهم الا ان يراد بالحكم المنفي المعنى وما ذكر من ان لا نفقهون غير مناسب للمعنى المذكور ومما ينافيه

حقيقة السيح فهم لان معناه ان المتكبرين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاختلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب
لا يسمونه قوله القسم الثاني من التقسيمات الاربع هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون
اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو
ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم
المستعمل في غير ما وضع له في الجملة نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر
بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة ومجازا من جهة اخرى لوجود العلاقة وكان تفصيله زيادة تفصيل وبيان آخر
ترك فان قلت الاستعمال بلا علاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول
لا لتغير الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني
مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال
لا بد منه في تعريف المجاز والحقيقة اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال
بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث
يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي و
فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوصين كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص
ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام ويعرف العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من
الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع و
في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان المعتبر في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة
في الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بالجهة الاخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة
لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة
التي بها كان غير موضوع كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد
قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا لا من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة
في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه
شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجاز الاخطاء وحمله على خطاء العوام من
خطاء الخواص فان قيل في التعريف من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاض كل منهما بالاخر فان لفظ الصلوة
في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في
الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع
ومن حيث انه يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية معتبر في تعريف الامور
التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد

فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له
وح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له والثاني بالاركان المخصوصة من حيث انها
غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا انه اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات
الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة
الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية
فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا
لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له في ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فما
استتر فيه الموضوع له حقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن التعريف كقوله تعالى ليس كمثله
شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكره المفتاح فالتعريف
المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب
او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا نقول ان اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انا
وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا نسلم
الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب
دلالته عليه وارادته منه بمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا لاشتراط العلاقة من المعتبر ولا في عبارة مجرد الاسلام
لا عتبار ارادة معنى غير الموضوع له فيكفي في عبارة من جمع بين الامرين قوله واما المنقول لما كان التقسيم المشهور
وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينها نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان
فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة
والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول ايضا حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على
تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود
العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي
واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول
مجاز في المعنى الثاني الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة
لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره
وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلا من ضرب الاربعة في الاربعة
الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل
والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذوات الاربع خاصة وهي في الاصل
لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه فرد من افراد المعنى الاول

في معناه الحقيقي وطلب لالمه علما انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ولا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة بهم وسخط فان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز ربما سالها قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما ما لزا وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهو الحاصل في المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه الا طلبه منه الى معناه فما في ارادة الموضوع له لان ارادته لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قطعا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا اندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغوي وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولهذا وصف النسبة بالحقيقة والمجازية الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد ولهذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة من الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لا بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واريد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يتبادر فهم المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره اولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال فاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم والسامع وكذا خرج به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروب به صفة عمرو وهو فاعل له في الفهم

اعني

الاطلاق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثل لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة بعتبر مفهومها ليصحح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على ما يوجد فيه المعنى الاول اعني الحقيقي بتعريف العلاقة عنه وعن المعنى الثاني لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي لتعرف العلاقة عنه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصحح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو مفهوم لازم المعنى الاول لان اي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الثاني الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاقه على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد يهجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة انه ليس فيها اعتبار معنى سابق اي اعتبار المعنى الاول حتى ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى المناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد منهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشافه في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المجمل والمشكل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك على ما يخفى فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ

علاقات المجازات المرسلة

وهي التي علاقتها ليست المشابهة وهي السببية ١ والمسببية ٢ والكلية ٣ والجزئية ٤ واللازمية ٥ والملزومية ٦ والمطلقية ٧ والمقيدية ٨ والعامية ٩ والخاصية ١٠ وآن لقيت ١١ والمسبوقية ١٢ والحالية ١٣ والمحلية ١٤ والمبدلية ١٥ والمحذوفية ١٦ والمعرفية ١٧ والمنكرية ١٨ والمضادة ١٩ والمشابهة ٢٠ والمجاورة ٢١ والمكالمة ٢٢ والآلية ٢٣ والبدلية ٢٤

من شرح الزبدة

في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور وقد دخل في تعريف المجاز نحو مفعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله لملابسة احترازا عن انبت الحربي البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الفعل لا بد ان يكون من ملابسات الفعل وفصل وقد سبق انه ولا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء وبدني ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطها ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة وآراد بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك والمص في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على ما تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهو الاستعداد والا فان كان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزومها في مجرد الذهن وهو المقابلة او منضما الى الخارج فان كان احدهما جزء الآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما يكون احدهما حاصلا في الآخر فهو الحالية والمحلية او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث نقصد باللفظ معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى يختص ببعض المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه ولذا قال على مسمى ولم يقل على معنى واورد بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان اعلم ان المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة لا مجازا والعبد بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في زمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا او خمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند الصدور ويتيما عند التخليق فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان بمعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان ونشرح هذا الكلام على ما نقل عن المص ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ

نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة والتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا اصلا فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما دل عليه الفعل بهيئته واذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم تمام الموضوع له وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن المضارع بالماضي وعكسه من باب الاستعارة على ما يتعلق بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة احد اللفظين للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا وقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد ان يكون معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا على الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق اسم السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احد خارجا عن الآخر لم ينافِ كون احدهما جزء الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احد جزء الآخر كان الآخر وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة الملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة مع انه شرط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين

جزء للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحو ان لا يكون وصفا الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع
العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون
مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى **قلت** كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار
واذا دانا ما ان يعتبر كون احدهما جزءا للآخر او وصفا له الى غير ذلك فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في
الطرفين او شكل لما يمكن حصر الجامع في الوصفية **قلت** اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي
وهو الاينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما **فان قيل** فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل
رايت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي **فالجواب** ان المراد بالاسد اللازم الذي
هو الشجاع وهو وصف له واما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا وههنا بحث
وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان
هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فح
لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه **و ايضا** لا يصح ان المعنى لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد
حاصل لذات انها شجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** واذا عرفت هذا ان بعض انواع
العلاقات بين الشيئين مما يصحح التجوز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم
فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال **فان** كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال
اسم كل منهما في الآخر مجازا او الا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه
عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا
انها في الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل غائية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج
الناس انما هو الى الاحكام دون الاسباب **واما** الحال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة
لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء **والكل** اصل يبتنى عليه الجزء في الحصول
من اللفظ بمعنى انه يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة و
هذا المعنى لا ينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا اشكال
في صور الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه **فان قلت** لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى
الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير وهو قوله وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال
في الجملة **قلت** معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث
يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى متحقق في الجزء بصفة الدوام والوجوب **فان قيل** احتياج الكل الى الجزء
ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد او الرجل جزءا منه لا يحتاج بوجوده ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط ...

٣٧

جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل فلهما مزيد
على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان
موجودا بدونه **واما** اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونها كاطلاق اللسان
على الترجمان **فان قيل** معنى استلزام الجزء للكل يقتضي كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الراس او الرقبة بدون الانسان
على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم **قلنا** ذكر المص انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح
اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازم
لا ملزومات مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف وكل من الرقبة
والراس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون
الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكها عنها لا يقال كل ملزوم فهو
محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا والملزوم فرعا فيلزم كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام
المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم **لانا نقول** انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء
حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد **قوله** والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه
به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشار المص الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى
بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير
ذلك كحصول الروح في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات يعني كما تجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة
بين معانيها فكذلك تجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يصرف الشارع
اسم كان في وصف لازم بين او يكون احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط
السماع في افراد المجازات فيصح تجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء
وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها
اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانها اتصال من جهة الذات والصورة بل
من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق
في الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله**
حتى لو كانت امة تثبت الهبة لتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح وتشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب
منها المهر التزوج اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا ينعقد نكاحا **واما** النية فلا حاجة اليها
لان المحل متعين لهذا المجاز لتنوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصفين
قوله الى غير ذلك اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث

وتحصيل الدين ولفظ النكاح والتزويج وافٍ بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة
وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد وكونه جاريا مجرى الخلق وهو مصراع الباب قوله ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم
في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيصح جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة وللقائل ان يقول خلو
معنيهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا ينافي
الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا الاتحاد في او اوه اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان
معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وقد يقال
بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد
في المعنى اللغوي قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح
ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لتمليك المنفعة وهي لا يكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب الملك
حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد
الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تقربه من العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يستوي ذلك
الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه مقصيرا تمراته عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها
ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال
بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر لا بواسطة قوله
فان قال لعبده ونحو ذلك لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة موضوعة للحكم والسبب مقصودا منه شرع له العلة الغائية
وانما وضع المسألة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته بعض النصف الآخر في فصل الملك اتصالا لان الاجتماع
صفة غير لازم فيعتق في غير العين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه قوله وهذا بناء على ان قوله ان ملكت او اشتريت
عبدا في معنى ان التعليق يكون بمالكا ومشتريا بالمجموع عبد وما اطلاق اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى
بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى
وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب
لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال حكمه للنصف الاول عند تمام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد
الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا بالمجموع على الاصح الا انه غلب في العرف في المعنى المجازي اعم من قيام الاشتراك حالا او ماضيا
وهذا حقيقة عرفية قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجب عليه وفق ما نوى لا قضاء اي لو رجع الى القاضي يحكم عليه بموجب
كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز قوله بناء على الاصل الذي يجيء بعد هذا وهو ان السبب اذا كان
مختصا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق اي هو التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع
لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون منافيا لما سبق من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية
والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا مقام الغرض من المعنى الحقيقي

مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع له لاجل ذلك الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض
اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قوله لانها اي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع اسم السماء للارض
مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق
بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى
اللغوي للطلاق ينبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن
اساره فينقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به صارت محبوسة لحق الزوج ممنوعة شرعا لا تحل الخروج والبروز
والمعنى اللغوي للعتاق ينبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها لجمع عتيق
لزيادة قوة فيها فينقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك للانسان بين
المعنيين في الوجه الذي شرع عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق
فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة ملكه فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند
الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لان
لم يتصور من المالك سبب عتق هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو نائب بطريق الاقتضاء لان الا
الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا للكلام على ما علم
في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا
الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والخلاص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى
المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فيكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ثم لا بد من
اثباته بنقل او سماع لان العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك
لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم تطرأ عليها
نقل شرعي قوله ثم قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد لها من
لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا لتحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا
يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما لو قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا
ولا مساغ لذلك فيما نحن بصدده لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فكيف يكون لفظ يجعل مجازا عن اثبات القوة
ويمكن دفعه بان العتق ثبت بلازم الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف
اي لا المفهوم لفظ الاعتاق الحاصل قوله فالجواب نعم لا نجوز استعارة ازالة العوز لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان
يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد والشجاعة فان يكون المستعار له ارجح كالشجاع للاسد وكذا السلطان
ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك معنى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد بالاقوى ههنا الاستقلال في الحكم لا امتناع الانفكاك

ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز
اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان
والذوق على الادراك باللمس ونحوه قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر
في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول الامر يكون الاستعارة مبنية على التشابه كالصبح
الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه
انما اشترط في بعض اقسام التشبيه على ما عرف في علم البيان قوله وكذا الاجارة الخ يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا
ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود وهي تعيين العقود ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل
بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل بطل لجهالة فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا
بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة شايع متعارف عند اهل المدينة صحيح عند غيرهم اذا النفي المتعارف ان
عليه كلام الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا لحمل المدة على تاجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة العاصمة قوله ولا يلزم ما اوردنا علينا
عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا الى كذا او لا يلزم منا هذا الاشكال والاعوام
الصحيح لازم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة نظر لان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك
مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والا
والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بتبنونة لا تحتمل ملك النكاح الا بعد التحليل
ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق
ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في باب القوة واعم
كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع وههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما اشتركا في اسباب الملك وهو في البيع اقوى
وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان اشتركا في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان
متباينان اشتركا في اسباب ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز بالعكس لما عرفت من
ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ اللازم
على اللازم الخارجي الذي هو صفة الملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق
الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص
وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الامام انه يكفي في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يؤول
بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره وعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك صح نيته لو اوردنا بعتق
وعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض ما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الاستمتاع والوطء وهو
لا يحصل في ملك النكاح واليمين لكن تعارف الاحكام لتعارض صفة لا ذاتا فانه نفس في باب النكاح مقصود او في ملك اليمين تبعا وحق
انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل مستتبعا على حسب ما تحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة مقصودا الا تبعا

مستثنى بغير احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فكان ان تعتبر ايهما شئت
فيتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان
باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نقل عن الشيخ عبد القاهر قوله واعلم انه يعتبر نوعا من العلاقة في المجاز وجود
العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها
عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان الاستعارات الغريبة البديعة التي لم يسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها
التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز
بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة للطويل غير الانسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم
باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان تكون لمانع مخصوص
فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب المص الى انه لم يجز نخلة للطويل غير الانسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المبالغة
في اخص الاوصاف اي مماثلة مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان محل الطول للنخلة كذلك والا لجاز استعارتها
للانسان طويل قلت لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل منها قوله مسئلة لا
خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية
فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى تكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء
صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا فان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده
مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله
فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام
فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل
ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيينهما الا في كل واحد منهما اذ المجاز
الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا الثاني فقد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي
خلف عن حكم الحقيقة فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع
الخلاف في كل من الاصلين والفرع لانا نقول هذا الانتم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم
وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه
او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التي هي الاصل
عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين قوله وصحة الاصل
من كلام المص ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام
لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته ولانه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر قوله
انما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في الحكم اولى وفي استدلاله

ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر

في اسرار الهاجاملان كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال

منه واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان

معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل في كلام الله تعالى ايضا

لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء حتى يبقى فاراق الماء في الكوز

فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حياته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر

ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف

ما انعقدت اما في مسئلة الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم يعقد اليمين خلاف

على ما يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حياة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لا على بعد الخلق لا يكون الماء الذي

في الكوز وقت اليمين ولا يتصور لا شرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله تعالى فيه كما يتصور لا قتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء

الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقرير الشرط يقتضي عدم صلوح اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو ممنوع قوله

اذا دام لهم الاول اي كون الشيء بالبنوة ابتداء وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم

ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في

لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة

من اسباب العتق وهي اذ قد يتاخر على الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فثبتت البنوة والحكم في علة ذات وصفين

والحكم يضاف الى آخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا يثبت في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا

والسبب انما يطلق على مسببه كما مر فيجعل اقرارا جواب سؤال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه ان جعل مجازا للانشاء

الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكه اقرار لا انشاء ولهذا لا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان يجعل

حملا مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل

الكذب كما يبطل اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو السبب للحرية من حين الملك حتى لو قال عتق علي

من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه اذا كان صادقا بان سبق منه اعتاق

بعد عتق العبد قضاء ودبانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير

فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها مما يدل من البنوة كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والا

والنسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي

الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخي وقوله تعالى فان قيل يجب ثبوت الحرمة فقال

لو جعله وهي اصغر منه سنا هذه ابنتي قلنا لا نعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء

حل الخلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلانه

ببطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بعد الشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق

العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى

تصحيح الكلام باثبات موجب الحقيقة او المجاز بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد لتصحيحه بما امكن فان قيل يعني ان لا يعتق بقوله يا حر وقلنا لفظ

الحر موضوع للعتق علم للاسقاط الرق مقام معناه حتى لو قصد التسمية يجري على لسانه عبدي حر لا يعتق قوله فان الاستعارة

مع اولوية المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحصيل الاستعارة وهو ليس مجازا لغويا بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي بحيث جعل ما

ليس باسد اسدا اي استعار الهيكل المحسوس للرجل الشجاع ثم استعمل لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انها

في ذلك الهيكل لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة ذات الهيكل المخصوص بل معناه انه جعل افراد الاسد

قسمين متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع

بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على

انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية باعتبار الافراد الا

اذا تضمن نوع وصفية لاشتهاره بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو حاتم غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو حاتم

غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المص رح من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل

على معنى استعارة اولا معناه ثم لفظ فيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لمستعمل آخر ادعاء

وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لانه ان المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المستعار له

المعنى الذي يستعار اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص رح لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا

فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول

الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس

باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب

انه ليس من جنس زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه انه مولود لي ومخلوق من

مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لا يخفى من

دعوى امر مستحيل اجماع على انه شرط في الاستعارة والمجاز المرسل الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رح وحاصل الفرق

بين الاستعارة والمجاز المرسل فانه فيكون المجاز في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة

مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا امكن ان يجعل

معارضة وان يجعل منعا مع السند قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب

المرجوح كما ذكرنا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده

قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة عن

ارادته امران متنافيان قوله هذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم العصر الى دعوى امر مستحيل وعندهما

فانهم يحملونه على امر

عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر **قوله** ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير عدم تسليم زعم علماء
البيان فانه تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ
لا استعارة ونحو ان الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق وفهم المص من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ
الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو زيد اسد يرمي بان الاول مشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا والتصديق و
التكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه
فصدق الخبر يكون مجازا او مستعملا في معناه نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا
وما اذا كان مشتقا بان الاول مشتمل على قلب الحقايق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل
الا على اثبات وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على الخبط سواء قصد
او لم يقصد فلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رايت اسدا وتكلم زيد ولان الخبر
ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد
والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين حاتمية ضمنا وبين حاتم قصدا لكن اثبات الخبط قطعا من غير فرق
بين الجامد والمشتق وما ذكره من لزوم قلب الحقايق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست
ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقايق او لم يسم على ان انقلاب الحقايق معناه عند المحققين انقلاب احد
من الواجب والممتنع والممكن الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص واما اطلق
على صنو الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام **اعلم** ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يطوى ذكر المشبه ويجعل
الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيت به اسدا او تقديرا
مثل اسد او نحو اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتداد بكونه خبر مبتدأ او غيره وكذلك ذهبوا الى ان
ولو نوقض بنحو حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه وفي
مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة
قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي تشبه بنطق الناطق مما لا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا نجد ان هذا ابني من قبيل زيد
اسدا من نحو الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه
العتق بالبنوة ليكون استعارة الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول هو استعارة
عند الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم
زيد اسد على اي مجترئ صائل والطير اغربة عليه اي باكية وقد صرح بذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتوق من جهتي كما
ملكية كالابن من قبل المشبه واطلق عليه اسم المشبه به **قوله** مسئلة المجاز المقرون بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا
خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك واما اذا استعمل باعتبار احد الانواع
كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فما يحكم الصحيح انه يعم جميع افراده وذلك المعنى لما سبق ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة

لتخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه صح

في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما وكل
انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون الفاعل هو
الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا وقد نقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد بالمطعوم اتفاقا لا يشمل غيره من المكيلات
لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم
في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه ثم لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض مذكورة مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم
في اجراء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات
الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة لان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز
عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة
وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق
بدلالة اللفظ وارادة المتكلم بمعنى ان الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب العموم
ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ يقدر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات
للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة
الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع
بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية والاشهر من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة
الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علة الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فا
فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع
افراد ما يراد بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام واما ما يقال انه يعني
بعض الملاءم الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى
مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع
استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة
عن ارادة المعنى الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في
غير ما وضع له فيكون بهذا الاستعمال مجازا بالاتفاق واما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد به في اطلاق واحد معناه
الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل الاسد او الاسدين او الاسود ويريد السبع والرجل
الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به نوع علاقة وان كان اللفظ باعتبار هذا الاستعمال مجازا
والتحقيق انه نوع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك
فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من ان
مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا اتصال المعنى الحقيقي فجزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي وكذلك في جميع الصور باعتبار اطلاقه

جزءه

على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحد لانه فالحرح بمعنى اشغال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب

من الوحدة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع ٤

السماء والارض ولفظ الانسان على الادمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة

اولم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع من حيث

انه تابع لا يساوي المتبوع فلا يعتبر به ولا يصل بعد الارادة مع وجوه الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له عن المحل اللفظ والشيء الواحد في حالة

واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى

المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات

الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله فيمعنيين هو حقيقة لاحدهما ومجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد

بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما عارية للآخر

والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة

التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الآخر لا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته

مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى

واما الثالث فلانا لا نم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما مرادا

واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يتفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على

المعنى المجازي ايضا فان اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فيما في الحقيقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو

ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لكون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا

لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان حمل اللفظ في المجموع مجاز

مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد هذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده

فيجب بقرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس

فبطلانه الامتناع في المقيس عليه ممنوع على ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحسن

الجسمين في مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي

معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فان ثم ودعوى الضرورة غير

مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا لكي يكون استعماله فيهما عن استعمال الثوب بطريق الملك والعارية

بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له قوله فلا يتحقق اورد في المبسوط من فروع الاصل المذكور ٤

انه لما كان يتحقق ارادة المجاز صح ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اذ يراد بها المجاز الوطء حتى ابيح

للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فلان من اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا يصح

للجنب قلنا المراد اجماع من بعد الصحابة بل باجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد ووجوز تيمم الجنب بدليل آخر

لا انفال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد بها الوطء ويحل تيمم الجنب والمس باليد لا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالف

للاجماع وانما يكون لو دفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته انما

ان يتحقق ارادة الحقيقة فلانه في المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها ولا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل

وانما يجب الحد في السكر بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما

العقل ويثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه موقوف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج

عن البحث واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة

المعتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا المكتوب زيد مختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه

لوجود الملابسة وكونه بسبب العتق في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره وليس بمجاز في معتق

المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف واتما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع اعلى للاصول كاغصان الشجرة

والاظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى الاعلى قوله وكذا اذا اوصى تريد ان لفظ الابن او الولد المضاف

الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده

والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رح وان كانت له اناث خاصة فلا شيء وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق

الابناء خاصة عند ابي حنيفة رح عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الكل وان اوصى لاولاد

فللذكور والاناث الصلبية مختلطا او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع

وفي الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا تطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل الكفار امنونا على

اولادنا فامنوهم وابنائهم وبنو ابنائهم ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده

كما هو رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو

مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم

فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكل من هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الابناء

والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل

الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها

قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس

في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور عرفا او لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال

عرفا وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه

ان خروج باقي الجسد شرط في صدق وضع القدم ولفظ سام انما هو على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في صدق وضع

القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال

حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول حافيا حقيقة

حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية
اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف
صار عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به اي بكون الدار مضافة الى فلان
نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنيها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون
دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون ساكنا فيها سواء كان غيره
ساكنا فيها او لا فقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الكفاية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها
لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله مما يتعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما كاملا
وقوله يومين ودخلت ثلثة ايام وقوله اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم
وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنها الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي يتعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب
الى الظرف الزماني بواسطة تعديه دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت
في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد
الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف
ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا والآن
مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان مطلق
اليوم الآن مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار والآن المتعارف في استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض
النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت وقد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف
اليه حيث قالوا مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان اليوم اول النكاح لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت
هو من تسامحاتهم حيث لم يحققوا الجواب لتوافق المتعلق والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم
زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت
التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون
في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه فيجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا
يتحقق تجدد الامثال فان قلت لما كان اليوم ظرفا للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب اعتبار امتداده وعدمه
بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به تقديرا كما في صمت الشهر
حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يعدم بل عمل اليوم الذي يعدم عمرو يوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي
في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل مقصودة لا ضمنية وخاصة لفظا ومعنى لا معنى فقط على
المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال
وعلى قياس ما سلكنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه كلمتين لا يبعد ان يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق

فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل
انت طالق يوم يقدم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع والا فقد يفهم بمعونة القرائن
كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت وجعل
التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين يقدم وحين تنكسف الشمس فان قيل كيف يصح التمثيل بالتفويض مما يمتد والطلاق مما
لا يمتد مع ان المراد ان المراد انشاء الامر وهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة مفوضة فهو ممتد وكذا كونها مطلقة كون العبد معتقا ممتد
قلت اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا افادة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض
كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك
بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وهي متصلة تستتبع ما بينهما من
الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل قوله لا ينوي به باطنها من
الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة اي طعاما من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة هو اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون
سويق فانه عند هما حنث دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رحمه الله واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة
بان يضعها في الفم فيمضغها قوله لله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدل عن الرجب
لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي
اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين
بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما اشارة بقوله او نوى اليمين مع نية النذر او من غير تعرض له لا بالنفي والاثبات
الخامس يمين والسادس نذر وعند هما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان يوجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند
الفوت لا الكفارة ويوجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم لغة
وعرفا وهو لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فاريد بهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز فقرر الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها
موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتأخر لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده
الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة بعد تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه حيث قال لا اقربها فالموجب هو نفس التحريم
ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي الاثر الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في
الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم
ولم يقصد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة الصادقة على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام لا تعين
ذلك مجازا فافهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس الموضوع للفظ مجازا وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ
حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشيء عن لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة
لا تجوز عنها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون
اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له وانما عدل المصنف رحمه الله في تحرير البحث عن عبارة

العموم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازم المتأخر كان مما يشمل الحقيقة والمجاز
سواء سميت الصيغة مجازا او لا **قوله** ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال بعد اصل الاشكال المتوجه على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب العموم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نوا
جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة فلا
تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يشبع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته
ولا تأثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المص على سبيل التوارد وقد نقله صاحب الكشف مع الجواب
بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر فهو اليمين من ان يكون مرادا فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير
نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله
يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد **قوله** من يبيع الكلام في هذا المقام ما ذكره
شمس الائمة ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رض دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا
الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فيحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا
بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين **قوله** مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء كانت داخلة في مفهوم
المجاز كما هو راي علماء البيان او شرط الصحة واعتباره كما هو راي ائمة الاصول **قوله** او عادة يشمل العرف العام والخاص
وقد يعرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال **قوله** نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا
غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن
قوله كقوله تعالى واستفزز اي استزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة
صيغة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الامر الله تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره
عليه عقلا فان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والاسباب **قوله** فمن شاء فليؤمن
مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار ايّ الامرين شاء لكن قوله تعالى انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اولا
عذاب على الاتيان بما اختير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا الكل من الامرين مجاز للتوبيخ
والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يحصل الايمان شرعا لمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا بالآية
فان قيل كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة الخارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فيكون
من جنس الكلام فلا يكون خارجا عن الكلام على الاطلاق والحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم اولا والثاني
اما ان يكون لفظا او لا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالة على المنع
عن ارادة الحقيقة باعتبار انه لو اريد بعض افراد مفهوم بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من
افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيقصر اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول فهذا الذي يسمى فخر
الاسلام صيغة قاصرة وقد ذهب المص فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه وقد بين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا
او حسا او عادة او شرعا والطاف مانع عادة وقد جعل فيما سبق قسما الا ان العادة الصالحة اذا اريد بالعادة ما يختص بالافعال
دون الاقوال

دون الاقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار او لو بعض الافراد وذكر له ثلثة امثلة يمنع القرينة عن ارادة الحقيقة والاولين عقلا وفي
الثالث والرابع والخامس حسا يمنع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما
او خاصا او شرعا من غير تعيين **قوله** علم الخالق به عبره وذكر بلفظ الكافي **قوله** الاعمال بالنيات روي مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد
الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا
وتقرير هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره
وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا
وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية
فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء
اشتمل على صدق العزيمة او لا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما
جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي رح فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على
النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي صلعم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم
فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رح على النوع الثاني الاول اي ثواب
الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المجاز
الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع
او النكاح ثم مثل تقريره حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى
صحة العبادات فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المص وفيه نظر اما اولا فلا
لانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقي لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه بل
لا يستلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا
فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رح على ما سبق وبعد تسليمه ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي
حكم الاعمال بالنيات فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب
فيخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثالهما مما لا يفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان الثواب انما يستلزم انتفاء
الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء
او كان الغرض هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو ان الحكم مشترك بين النوعين
اسم للفظ بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه من الجواز والفساد والثواب والاثم وغير
ذلك كاسم الحيوان للانسان والفرس وغيرهما واللون للسواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك
في شيء فاجاب المص عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان
كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلعم بل المراد ان العمل مجاز

ما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كالالفاظ التي اريد معناه الحقيقي وسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا لخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا اسم يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد يكون مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تأخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم محققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله ونحو لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى ما تحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه بالخوض فيه للشرب واصل ذلك في الدابة لا يكاد تشرب الا بادخال اكارعها ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض قوله وكالاسماء المنقولة فان نقل اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نقل اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق والكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عندما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو مثل المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسايل اكل النخلة والشرب من البئر لا يقال ينبغي ان يتعين للاقرار ولا يصح للانكار اصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او مبطلا ... لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمراجعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المراجعة هو عين الخصومة وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن صفة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة ... مجازا عن الاقرار الذي هو ضد ... كما هو الواجب قوله واما اذا كانت ... عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فيقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند المحققين فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط عن الاعتبار فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اصل لهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز بعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله او معروف النسب من الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها ظاهر والاصغر المجهول النسب ايضا لا ... التحريم الا انه لو اصر على ذلك فرق بينهما كما في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق كان الاشبه ذكره عقيب بيان تعذر المجاز

ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا لا يصح شراء ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيحمل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي فهو غير التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته لانه ليس بتبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح له اللفظ ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل ... اللازم لقول ... اسد ... شجاعة السبع ... يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤيته من التحقق به بخلاف التحريم على ما بينا قوله ما علم ان الاسد ... انما هو على ما او المص من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه يحقق من اشتهر نسبه منه وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر بهذا العذر الذي بيناه اي بيناه بعجز ان الحقيقة في العرف في النسب اما ان يجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان يجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق حرمة لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لو جوبه بناء على اشتهار النسب فلا ثبت مدلوله الحقيقي لثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في شأن تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المص من الترديد القبيح ... دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة فحينئذ تعذر التحريم بطريق الالتزام على كل وجه واوكده واما ... للمص ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا اي في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح ولا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في اثبات حكم النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله والعرفي نوعان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد بها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لا تضمن ولا التزام ... اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك واما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك ليتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف ... على انها تمام المراد كما في المجاز فانه موقوف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المص والاكثر

على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز اورد البيان من نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا **قوله** فوجها

تكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا فاين العذوبة بالركيك واما بمقابلة الوضع الذي ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن لم

الفضل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب تصفح وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيحب ان يجعل من قبيل قولهم التشبيه

ابرد من الصيف والعسل من الخل **قوله** واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المطابقة والمقابلة والتجنيس والترصيع وغير ذلك

فاندرها يأتي بالمجاز وتعذب بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وهوا فرده بالذكر **قوله** او مطابقة تمام المراد بها او بلطف الكلام

ايضاما الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظ لا ايا في ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق

مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة تمام المراد وفسره بان المراد

هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات

الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساوي الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يكون بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية

لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا اقتصر مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء

يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه الشارح وبيّنه

بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب

من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة والعلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ

الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ونحوهما وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار

والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له في المستعار منه اوضح واشهر مثلا مع انه لا استبعاد

كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله** فصل قد سبق ان

الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تتبعه في الفعل وما يشتق منه مثلا القول في نطقت

الحال او الحال ناطقة بكذا ان شبه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة

وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقايق دون

الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام تطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالحروف

بالافعال والصفات بل يجري في الحروف ايضا فمعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف ويجري فيه الاستعارة ثم يسعه ذلك في الحرف

نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية

واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك

الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كما في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر

لدوا للموت وابنوا للخراب ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة يترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في

المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به بحدوث الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام

وصارت اللام بواسطة استعارتها لما شبه العلة بمنزلة الاسد المستعار لما شبه الهيكل المخصوص وهذا اوضح الا ان المصنف عبّر

٤٦

زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيدل بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول

للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان تكون سبعا او انسانا او نحو

على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب

الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول للعلة وهو معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له

ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة اسم المشبه به في المشبه ولما كان ههنا اعتراض وهو ان ما بعد اللام يكون علة

لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على

ان اللام يدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت باعتبار ماهيتها علة للعلة

الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير

مثلا يتصورها ولا فيصير علة لاقدام النجار وعلى ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام

معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة

معقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا لفظا وان كان منصوبا معناه تعقيب العلة الغائية

فعلها المعلل بها لاتصال عقيبه اي حيث على عقيبه ولا يخفى ان ما ذكره المصرح تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية

المعلولية فاللام انما يدل على ان مجرورها علة سواء كان معللا باعتبار كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن

وان كان معلولا باعتبار دخول اللام عليها انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كما في اعتبار الترتب

على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لاتصال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون

مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وعرض فتكون الاستعارة في المعلولية لا في

العلية لانا نقول لام ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح

النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز

لاشتداد الحاجة اليها من جهة انها شطر من مسائل الفقه عليها فكثير منها يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف

في البناء وعدم الاستقلال **قوله** الاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحروف على مطلق الكلمة والطائف

المصرح اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف

المعاني بناء على ان وضعها لمعان تميزها من حروف المباني التي يتركب الكلم عليها وتركيبها منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها

الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني **قوله** الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت

مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا دلالة على المعية والقران ولا على الاجتماع

في الزمان كما نقل عن مالك وينسب الى ابي يوسف ومحمد رح ولا على الترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن

الشافعي رح وينسب الى ابي حنيفة رح واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه ونص عليه

سيبويه في مواضع من كتابه الثاني الاستقراء في موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة

والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او القران ثم يحتمل ان يكون ذلك معه او لا على الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم

بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين

المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين حكما اذ لا فرق بين جاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامراة الا ان

وقولهم كالالف بين الاسمين المتحدين تسامح الرابع انهم قالوا لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب

اللبن بعد اكل السمك جاز وحقيقته انه نصب بتشرب باضمار ان ليكون في معنى المصدر والمعطوف على مصدر ماخوذ من مضمون

الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادة

النهي عن الشرب بعد الاكل لا مقترنا ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا يسع المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب قوله فلهذا

لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لبيان التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا

من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء

لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب

فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء ويجب الترتيب لعدم القائل بالفصل

وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه

عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر

فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم فيجب ان تعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال يحسب

المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام متعددة بدليل قوله غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من

عطف المفرد دون الجملة واذا قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يبعد ان يدعى

لا يقال تعيين الغسل على المسح عملا بموجب الفاء فيجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل

والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل مع انه معارض بانه لا يجب الترتيب على الاعضاء

لا ذكرنا ولا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة

الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما تعقب على ما عطف عليه بالواو

للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى واذا نودي للصلوة الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك

البيع على السعي قوله واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة بم

نبدأ يا رسول الله فقال النبي عم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ففهموا الترتيب فاستفهم النبي عم منه الترتيب فاجيب بان الكلام ثبوت الترتيب بالاية وفهم

النبي عم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي عم بالاجلة من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الاية هو كونهما من شعائر

الله وهو لا يقتضي الترتيب اذ لا معنى لتقديم احدهما على الاخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عم

اسعوا ان الله كتب عليكم السعي وقد يقال انه من قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى عليه ان يطوف بهما الا انه ذكر ذلك

بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض

لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلث عندهما فزعم البعض

ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فيتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع

الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة والترتيب

في موارد الاستعمال الواو كونه مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب

عنده وللمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث في انت طالق وطالق وطالق

ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب

لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستقلة بما بعدها متصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة

في الافادة الى الاولى ويثبت تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل

التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوع الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا

تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنتثر عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر

الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر

الكلام ما يغير اوله توقف الاول على الآخر فلا يكون هناك تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع

الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب

انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقص على الكامل يوجب تقدير ما في الكامل لتكميل الناقص

حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق ومن الكامل الشرط

المذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير عند لحاق او قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان

دخلت الدار فانت طالق فيقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق

ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس تطليقا في الحال بل

عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يتحقق وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة

لحال الوقوع اجتماعا او افتراقا لا لحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه

قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما اشتهر في العرف الاسرار قوله وان تقدم الآخرية يصح ان يكون حالا

نفاهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان تكون بتقدير كلام الى الخصم فيقال ليس تاخير الاجزية وتقدمها

بقصر الاول الافتراق والثاني الاجتماع قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه يتعين ليكل منهما والاستدلال بالاعتاق قوله

تجعلونه للترتيب حتى صحح الاعتاق بعد احدهما بالواو وعول الاعتاق منعا قبلا قوله لا حاجة الى التصد به اي بقوله بغير اذن

الزوج في غرضنا هذا وانما يعده تحقيق الاسلام لان اصل الحكم توقف النكاح على رضى كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح

اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الكلام من الواحد طرفي النكاح عند ابي حنيفة ومحمد رح خلافا لابي يوسف رح

فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه جاز اتفاقا ويتوقف قوله وبعض مشايخنا

ان دخلت الدار فانت طالق

ان دخلت الدار فانت طالق

الصفا والمروة علمان للجبلين

الجناح الاثم والميل عن الحق والاطاعة

مثلى ذكر في الجامع انه لو زوج رجل امتين من رجل برضاهما في عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الا
خرى لا يتعقبه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة ولو لو اعتقهما معاً جاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان و
الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا فالكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او
مفصول بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معاً او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا
لان الحكم في حقها استقر باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة وا
واما في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتق الامتان على التعا
قب النكاحان على حالهما فان اجاز جاز لانهما لو انشاء العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف
واحديهما لا يمكن الاجازة والرد في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير باطل نكاح الثانية عليه
من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة قوله
فجعلوه للقران حيث جعلوا العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا عبرة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على حمل الواو
لمطلق الجمع للقران نحو اذا ولا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت بهم الا ان في الانشاء ثبت الحكم لها معاً
لو قال اعتقهما معاً قوله سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى ذلك الاعبد اذ لو كان له وارث
آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في
مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث قوله لم يبق المسا
محل السوقف اي لم يبق محلا لتوقف النكاح بل يبطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثا
ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل واما قال لتوقف لانها يبقى محلا لان ينكح بعد حصر ودتها حرة قوله ولا يعتق
من الاول الا بعضه الحاصل عدا ان حصر ثم تعين الاول الى الوقف لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والكاتب
عبد ما بقي عليه درهم وعتق بها سعيد من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق
الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغير انما يؤثر اذا كان متصلا فلما لم يتصل فيما اذا وقع
الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت قوله وهو يحمل من الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع
خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينها في ذلك التعلق فالواو تفيد الجمع بينها في حصول مضمونها
اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس
فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا تدل عليها وانما يجب بين اذا افتقر الاخر الى الاول بهذا الحكم في مطلق العطف بالواو
لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لا يسعد
مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او يسعد مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا يسعد مثله على
ما ذكره المصدر بعوض بالتأويل ولا يخفى عليك ان تعدد المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء
معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة بوسيلة الوصل

قوله لانها اي الزكوة عبادة محضة لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى وتقدس ثم يصرفه الى الفقير
ليكون كفاية له من الله تعالى ولا يتأدى العبادة من نية وعزيمة من عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا
يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح اداؤه وصلوته من الصوم وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل
لها لكن لا يتم الضرر بمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة قوله
لا يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا يعجز عن اداء الماليات لانها تتأدى بالنائب و
الجواب انه في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله ولا دليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء
القذف وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحاله ليس كذلك فان
الانسان يتألم به كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهو امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بنسبة الزنا
اليه حتى لو رحي اللسان الذي صدر منه جريمة القذف كقطع اليدين في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعموم جنس الناس فان
اي عدم قبول الشهادة
منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم
وانما جعل في النفوس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قائم وهو اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية
اخبر مخاطب بها الائمة بدليل ايراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله الذين يرمون الآية وقد بحث
اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد الكاف في الخطاب المتصل
باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى وتقدس ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان المحققين ان الذين يرمون مبتدأ جملة
فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم هاهنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد قوله وسلم ان الذين يرمون
مبتدأ فلا بد من الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر قوله يصح ان يعطف
عليها قوله تعالى واولئك هم الفاسقون قوله وغيره هذا اي من قوله الا الذين تابوا استثناء متصل من اولئك هم الفاسقون
او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد يدخل على المعلول اي تدخل الفاء جواب شرط محذوف
اي اذا كان كذلك فقد تثبت فان قلت لا يمكن ان العلة والمعلول في وجه السقي والارواء لا معنى بهما والعلة يجب
ان يكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجه قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم
حسا من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء في كفه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا
شربه بعقود الري واما صح ان يقال سقاه فما ارواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال يا نوح قد جادلتنا فاكثرت
جدالنا فزعم صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد دعا النداء واورد ت جدالنا بمعنى التعقيب وبعضهم
الى ان مرتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعير الفاء لمجرد التعقيب والتاخير في الرتبة
قوله لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي
فالفاء هنا لمجرد التعقيب بالمعلولية لا بالزمان فبالشراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك
والاعتاق لازالته فلا يكون علة للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق قوله وهو جزم مع الفاء

بعض القبول كانه قال قبلت فهو حر او الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف فهو حر فانه يحتمل ان يكون ردا
للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اى اذا كان كذا فاقطع قوله
وعد دخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على كون ما بعدها سببا
لما قبلها او لما كان الفاء اى للتعقيب والسبب مقدما على المسبب لا متعقبا اياه لكن المصدر لتحقق التعقيب بان ما بعد الفاء
علة باعتبار معلول باعتبار وعد دخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك لان المعلول الذي هو الحكم السابق
على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت
عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان الابشار ليس علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالعبادة
تكون خبر النداء اللغوي ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذنبك
ذو له الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون
ما دخل عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان
الغوث باق بعد الابشار قوله أدّ الى الفا فانت حر يعني في الحال بخلاف أدّ الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية
مقارنا لمضمون العامل وهو الاداء وبه الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى تكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول
مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للعطف بانه لا دلالة لقولنا ائتني وانت راكب
الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا فيصح ثبوت
الحرية قبل الاداء واجاب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا وهي حال مقدرة اى أدّ الى الفا مقدرا الحرية
في حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى أدّ الى الفا تصير حرا او الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية
عن الاداء قوله يقع الاول اى في الحال لانه كلام وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا
مسوقا اوله على آخره وقد اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام واحد منفصل عن الآخر قوله كانه قال ان دخلت
الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق وقال قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لعدم الواو وكما جعل هذا الكلام
في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فلا يفيد
شيئا قلت ثم تتضمن معنى الجمع والتراخي واقامة السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة
العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعلق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق لا يتعلق الثاني والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليق المذكور بمحض الانشاء وهو
ذكره غيره من انها لمطلق التراخي فينصرف الى الكمال وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا حمل كلمة التراخي على اللفظ فقط
انما يصح فيما يحتمل الخبر والانشاء لان التكلم متراخيا بعد ما اجاب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا حجة
للعطف مع الانفصال قوله بل للاعراض عما قبله اى جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لا لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار
نفيا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كما ذكره المحققون فقط هذا الاكثر معنى التدارك ان الكلام الاول غلط وبطل

الاخبار كما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط
وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى لا يخلو من ان يكون كلاما آخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا لو قال زيد علي الف لا بل الفان يلزمه الالفان
لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل صح لو لم يكن بل للاعراض بل للتغيير صدر الكلام لم يلزم الثلثة وهو قول
الكلام على آخره فلزوم الثلثة متفرع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاخبار يحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد لو لزم
في الفراد عادة فكانه قال اوقعت على الذي ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال مع ذلك الالف الآخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم
بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير
تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يسع المحل بواسطة وقوع الاول ما لا يقع الثاني والثالث
واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة اليمين بتكرار الشرط مثل ان دخلت الدار فانت
طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع
تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضية اتصاله بذلك الشرط
بلا واسطة بل بشرط ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط المتصل به بغير واسطة كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت
الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب
ما لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل الفضلا
عن تعدد الشرط ولم يعترض بعض ما يحتمل الرجوع وليس ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فيكون يجعل الثاني متعلقا بالشرط بلا واسطة
ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك اى التدارك
وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء
على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن يتوهم ان زيدا جاءك دون عمرو وبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة
ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون منفيا ليحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات
فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان النفي هو الاول او الثاني ولا كذلك
المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ او لا نحو سافر زيد لكن
عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل اى في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفرد
نقيضة لا حيث تختص بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي وكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في المعنى للاعراض فنفى
ذلك التوهم وفيه بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطوف بل الا اخبار واحد ولكن
اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اضمار ان احدهما نفي والثاني اثبات وقد بعمان ان موجب بل وضع نفي الاول
واثبات الثاني حتى ان معنى جاءني زيد بل عمرو ما جاءني زيد لكن بل عمرو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بعدم
وفي حكم المسكوت عنه قوله ولكن لعمرو وفي كتب الاصول لكنه لعمرو وفيه الى العاطفة ولم يغير في المسئلة السابقة تنبيها على انه لا فرق في

بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب الشهود في اقراره وهو الطعن كلامه لانه خرج جوابا للا

والثاني ان لا يكون ورد التحويل الذي كان صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيمكن النفي بجاز كما اذا قال له علي الف درهم وديعة والمقصود عن

ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكرنا من الحمل الا الاحتمال هو انه وان كان في يده

زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان لما هو الطعن الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد

والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفي يصير قرارا بالاقرار ولا شبهة ملكيته لعمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا لو اتى او ادعى بكر دارا

في يد زيد انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينته فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد

في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط [illegible] هذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار

وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو هو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فثبت موجبهما معا

اعني نفي الملك من نفسه وثبوت الملك لزيد واما ما احتيج الى اثباتهما لانه لو حكم بالنفي اولا نقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه لما

فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره ولا يصح [illegible] الا ان مقارنة الكلامين يثبت بوقف اول الكلام على اخره وحق

كانه جملة واحدة فلا يفصل بعضها على البعض في حق الحكم ولا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤ

لا حكم نفسه فكانه اقر بسكت [illegible] وانه في حكم المتاخر لان التاكيد [illegible] على المؤكد وان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالعدم والماضي

فحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما صيره باعتبار الدار لانه زيد في النفي لانه لو صدق [illegible] الدار الى عمرو المقضي عليه لا لعاق بكر وزيد على

بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه وذلك لان قوله ما كان

لي قط نفي الملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا

لعمرو المقضي عليه لكن [illegible] بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو لازم نفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت لزيد على ما سبق

ولازم الشيء متاخر عنه [illegible] قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو الاقرار على الغير فلا يصح

والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيصح [illegible] الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد

فيضمن قيمتها قوله ان اتسق اي انتظم وارتبط [illegible] فيصح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد

قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون

المذكور بعد لكن مما يتعلق بالكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او نكتة به تداركا لما فات من مضمون الكلام السابق والا

هو الاصل يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب [illegible] على وقوع الخطأ في السبب فنفي القرض واثبت الغصب

فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه تجاوز النكاح عن اصله فلا معنى لاسائه بمائة او بمائتين وان يكون

متسقا لو قال لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائتين فيكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله او لاحد الشيئين فان كانا باعتبار

بعد ثبوت الحكم لاحدهما فان كانا جملتين بعد حصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في [illegible]

الحكم [illegible] ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين [illegible] بان وضع الكلام للافهام فلا وضع للشك وانما يحصل

الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يحتمل احد الشخصين [illegible] لشك المتكلم [illegible] بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم

[illegible] وقد يكون للتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار النصفة مثل انا واياكم لعلى هدى او في ضلال مبين

الاخبار بالابهام لا يخرج عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك [illegible] الى ان او للشك والتحقيق انه للانواع لانه لم يوجد

الانبياء بالذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا

فالشك معنى [illegible] افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك

لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك بما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة

مساكين الاية فانه يعني الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة

لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وان كان الاصل هو الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا

بع من عبيدي هذا او هذا يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور وان كان الاصل هو الاباحة ووجب بالامر واحد كما في

خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة قوله انشاء شرعا لانه يحصل اثبات الحرية بهذا

هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى

كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا

يمكن اثباته في غيرها وجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله ايهما تفرق صح لو باع احد

الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما

يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيقابل اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس ولا يحرد

العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الاجزية المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة على حسب ما

يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس رض ان النبي عم وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون

الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن

اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن

اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم

الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن

لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا

ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو بمنزلة الذمي فيتحقق قاطع الطريق عليه قوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رح

على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها الامام

الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها

قطع الطريق فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين وقد امر النبي عم في

العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رضي الله

ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب

علم ابطال الحديث قوله ولهذا اى ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لو قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان
كلامه بطل اى لغو لا يثبت به شئ لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذى
يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام يتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق
عندهما وفى المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اعنى الواحد الاعم عدل الى المجاز وهو الواحد المعين
اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك فى العبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال فى
عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال
لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عطف للثانى باو والثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال ويخير فى الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق
الكلام لايجاب العتق فى احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الكلام
من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف
على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او
بالاخيرين جميعا لا بالثانى وحده او الثالث وحده فقال المص هذا المختار ان الصحيح ما ذكر من الوجهين تفرد بهما والاول ماخوذ من كلام
شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك
فى الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فانه يصلح خبرا للاثنين يقال لا اكلم هذا
ولا اكلم هذين كلامه وكلام يصلح ما ذكره سببا لامتناع ان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما فى قولك هند جالسة وزيد وقول
الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراى مختلف فجعله سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل
اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما فى مسئلة اليمين
واما على الوجه الثانى فنحو منزلة اعتقت احدهما وهذا كما فى هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نم ان التقدير هذا
حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ليكون المقدر مثل المعطوف عليه ما ذكره لو كان ذكر الثانى والثالث بلفظ
التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر وكذا الحمل على
المثل لان الجزية العائد بكل يغاير الآخر كما فى جاءنى زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا
وعلى الوجه الثانى لا نم ان قوله وهذا ليس بخبر له لا محالة قوله لان الواو للتشريك وجه الاول قلنا لا تغيير بل
توجه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى وحده وبعد تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب
ان يختار الاول وحده او الاخرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يشترط احدا لاولين قوله واذا
استعمل او فى النفى خبرا كان او انشاء يعم النفى كل واحد من المعطوف عليه والمعطوف لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء
الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع كقوله تع ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى
فيعم وكذا ما جاءنى زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو

51

وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو فى معنى العموم ولا يستعمل
فى الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا فى معنى اضرب احدهما لا يخفى ان يحمل
على الثانى وهو ظ بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة ولا يعم فى النفى قلت هى مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش
وهى احد من الابهام فالمبهم ليس من واحد يقول جاءنى احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل مسئلة الجامع الكبير وهى انه
لو قال لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة
لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان يجاب بان احد خاص صيغة ومعنى والاعم بشئ من دلائل العموم فكذا ابو لوقوعها فى موضع النفى
بخلاف كلمة او فانها قد يعد العموم لوقوعها فى موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف كما ذكره المص الا انه لا يجرى
فى الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او فى الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة
اليمين فانه لما عطف الثانى على الاول باو والثالث على الثانى بالواو صار فى معنى لا اكلم هذا ولا هذين فيحنث بالاول او بمجموع
الاخيرين لا بالثانى او الثالث وحده فان او فى النفى لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثانى دون
الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما فى قصد النفى بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما بالعتق والعطف على المقصود بالذكر
هو الراجح قوله الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت فى النفى فهو لنفى احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا
اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لانتفاء احد النفيين فح يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله فى قوله تع لا ينفع نفسا ايمانها
لم تكن آمنت من قبل او كسبت فى ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة
وبين النفس التى آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفى بمعنى انه لا ينفع الايمان
ح للنفس التى لم تقدم الايمان ولا كسب الخير فى الايمان لانه اذا نفع الايمان كان نفع كسب الخير فى الايمان فوجب حمله على نفى العموم
اى النفس التى لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت او فى النفى فهو لعدم الشمول لانها للجمع وفى نفى الجمع يجوز ان يكون منتفيا بواحد
الا ان يدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول العدم النفى وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا ارتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما
اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة للنفى مثل ما جاءنى زيد ولا عمرو وقال الضابط ان قامت القرينة فى الواو على شمول العدم فهو والا فهو
لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المص من انه ان كان للاجتماع تاثير فى المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بظاهر
فانه اذا حلف لا اكلم هذا وهذا فهو لنفى المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع فى المنع ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد يكون للاباحة لا تفاق
وان مثل قولنا افعل هذا او هذا كذلك يستعمل تارة فى طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة فى طلبه مع امتناع الجمع بينهما
ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع
وامتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها فى الخبر للشك والمص محو التخيير يعم منع الجمع والاباحة منع الخلو
فان قلت هلا امتنع الجمع فى التخيير كما فى خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث
وهلا امتنع الخلو فى الاباحة كما فى جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا اكلم الا زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم
واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو فى الاتيان بالمامور به فى صورة الاباحة لا

واحدا منهما كمن آتيا بالمأمور به او الاباحة وان جالسهما جميعا كان مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال
الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون في واحدة منهما وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم تحرم اذا فان بيع العبد
او داك وطلق هذه الزوجة او تلك قوله وهو يستعار اي يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب
بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعدها او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين
بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين
وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد
المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع وينقطع عندها ولذا ذهب النحاة الى ان او هذه
بمعنى الى ان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا ان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده
ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى تقع
توبتهم او تعذيبهم وقد ذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم
او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب
يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه
كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف
المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه
احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل وحده فيكون
في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا اكلم زيدا او عمرا او هذا وان او في
قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين
المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب
اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى ان تفرضوا اي اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد
الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما
في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد
يكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون
المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي
الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود … فيجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في مات كل اب لي حتى
آدم او في الوسط كما في مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب
والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية الا ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى
من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو ثم ان العطف يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش قوله فان

فان ذكر الصدر جوابه محذوف اي فيها ونعمت اي فبالقضية اخذ ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد استعمال هذه الكلمة
قوله وان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال وقد يكون لمجرد السببية والمجازاة وقد يكون للعطف المحض اي التشريك من غير
اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبلها محتملا للامتداد او ضرب المدة وما بعدها صالحا لان
يكون الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا
اي تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر
اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان وهي مع الفعل في تأويل المصدر مجرور بحتى قوله والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء
اليه فان صلح الصدر لان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والجزاء لان جزاء الشيء ومسببه يكون
مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان الاسلام ان اريد به احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه
فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام اكثر واقوى وبهذا ظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو
السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني
السبب الامتداد والآخر اعني المسبب الانتهاء اليه قوله والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة
على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه حمل على الغاية … على البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية
وفي السببية لا يتوقف عليه بل بمجرد الفعل يتحقق الفعل الذي هو سببه وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين
ليتحقق التشريك وقد توضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فهي للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد
بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عنده لعدم تحقق الضرب الى الغاية
المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح للانتهاء الاتيان اليه
بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه
والانقطاع به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره … وبالجملة
مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاجازة
الثاني والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه … في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا
فانه جعل غاية لعدم الدخول وهو يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان
اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية
اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأة نفسه
وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم المجازاة والمكافأة
من شخص آخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة على قصد الجزاء للفاعل من الدخول فلا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا
للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي فاذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو وقيل بمعنى الفاء …
والى هذا ذهب المصنف ان حتى بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية … عقب الاتيان من غير تراخ حصل

والافلاحه لولم يات اواتى ولم يتعد اواتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ متراخيا حنث وهو المذكور في شرح الزيادات وشروحها الحكم
كذلك ان نوى الفور والاتصال والاخرى للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما تحنث لو لم
يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذى ذكره ان وقته مثل ان لم اتك اليوم حتى اتغدى
وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد معه حنث بعد غير متراخ فقد بر وقد اورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك
كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه ويمكث آخر
فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه
ولا حاجة الى ما نقل ان المسئلة موضوعة في الوقت اى ان لم اتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم
الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل ما تقدم لانه عطف على المجزوم بلم حتى
يستحب حكم النفى على الفعلين جميعا الا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل في حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله لا اختيار عنده
نعم لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها
بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المعنى في المطلق ولا حاجة الى ما في قوله
الى السماع من ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فيكفى قوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء و
اما قول صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل بمعنى
لا لان نفس مطلق الجمع فالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب
انسب ولا كون الاستعارة لمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انسب نعم هذا الدليل اذا العادة لا تراخى عن الغاية قوله البا
للالصاق وهو تعلق الشئ بالشئ واتصاله به مثل مررت بزيد اى التصق مرورى بمكان يلابسه زيد ولا استعانة اى طلب المعونة
بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم وبتوفيق الله تعالى حججت وقد يقال ان مرجعها الى الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم فكونها للاستعانة
يرجع على الوسائل دون المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع
والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود ولا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد عملة الآلات وفرع فخر الاسلام
دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل البا على الاثمان
التى بمنزلة الآلات حتى لو قال بعت منك هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا
العبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال
في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذنى
معناه الا خروجا ملصقا باذنى وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج
خروجا الا خروجا ملصقا باذنى والنكرة في سياق النفى تعم فاذا خرج مرة بغير اذن حنث لان ما عداه على حكم النفى فيكون هذا من قبيل لا اكل اكلا
لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجئ من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا يرى ان
قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة اولا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم

لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفى فيعم كما في قوله
والمناسب من الاسماء والغاية ظاهر لان الامتثال والغضب وبيان لانهاية كمان الاسماء معبر للشئ منه وبيان لانتهائه حكم ما بعدها
بكل واحد منها اصلاح لبعض ما يبتنى له الصدر قوله فلا يحنث بالسكت لقائل ان يقول ههنا وجه ثالث يقتضى وجوب الاذن لكل
خروج وهو ان يكون على حذف الباء اى الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يتوقف
الوجه سالما عن المعارض وقد اشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا ان ياذن في كلام مستقيم بخلاف قولنا الا اذن وجاز ان يكون تخلل العرف
لا استعمال له واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى ان ذلكم كان
يؤذى النبى قوله فالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف فالية آلة المسح والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود
فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود الصاق الفعل واساسه وهو الا
في الغسل فيصير الفعل متعديا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعنى الصاق الفعل بالرأس وذلك
حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعى رحمه الله وانكار جاز الوان للبعض فوا
المسح بالرأس وهو شامل للاستيعاب وغيره وقد تقرر ان المراد البعض فالشافعى اعتبر اقل ما ينطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على
الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس مرادا لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادى الفرض به اتفاقا بل
المراد بعض مقدر وهو مجمل بينه النبى عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعى بان عدم تادى الفرض بما حصل في ضمن
غسل الوجه مبنى على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه
واليدين في التيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة في تكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين ولان التيمم خلف عن الوضوء
وجه الاستيعاب الا انه تحقق بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا قوله وتستعمل للشرط نعم يستعمل على في معنى يفهم منه
كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اى بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة معه يقال بايعناه
على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط قوله في المعاوضات المحضة اى
الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة
ولهذا كان لها الرجوع عنه قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت طلقنى ثلاثا
على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شئ لان الشرط لا ينقسم على اجزاء
المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على
الآخر بمنزلة المتضائفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء
لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقنى ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة
والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قال طلقنى وضرتى على الف فطلقها وحدها يجب عليها ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة الحال اذ لو حمل على
المعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنى فلك الالف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء الطلاقين جميعا
بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شئ قوله واما من فتكون للتبيين او للتبعيض او غيرهما

وعلى ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس
للطباق قول ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بحتى بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا للاسم
الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء ولا انتهاء قوله بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر فانه يحتمل قوله انت طالق الى شهر
ان نوى التنجيز او التأجيل فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التأجيل او
التوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل
فيما قبله حتى يشمله الحكم اولا والمحققون من النحاة على انها لا تدل الا على الانتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتبعه
ان الى للنهاية مجازا ان يقع على اقل الحدوان بتوغل في المطلق لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء آخر لم يتم غاية وفي المصنف
بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء لا يتناولها الصدر كالسمكة
او لا كالبستان للحائط وهو المراد بقولهم ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها
غاية بنفسها فلا يمكن ان تستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا في مثل السمكة تساو الا فيدخل
الاصل الرأس عندهم ولا يتناول عند المصنف وان لم تكن غاية قبل التكلم فان كان يتناولها صدر الكلام او لا فان تناولها فاوّل اليد الى المرافق في المسجد الا
دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم متناول لاسقاط ما وراءها فيبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول سبب بالاحاد
الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها ومد الحكم مشعر بالوصول اليها بمجرد الوصال لوجوب الانقطاع بالكلية لان الصيام ان كان عبارة عن الكلام
وان كان مختصا برمضان فلانه لا قايل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي الليل
مبتدأ وقوله فصدر الكلام خبر الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك وهو فهو مثل الاول في عدم الدخول
وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هاهنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها
لمد الحكم او لغيره فتعين هذا ان يكون قوله فان تناول هو قوله تدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تثبيها على
علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه قوله وللنحويين دليل على ما اختاره من التفصيل وعدة نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيف
وترك ما هو المختار وهو انه لا دليل على الدخول ولا عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل قراءة الكتاب من اوله الى آخره
وكما في الحلاف في قوله تعالى الى باب القياس من ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول تكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف
له قايل يحكى بعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب اكثر من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الرأس في الاكل
على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وعلاحصار اولا لانه لا يدخل قوله هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند الاكثر
الاسقاط دخول غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع
اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة فيه على الدخول او عدمه فحمل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لشبكة
عظمي الذراع والعضد ولانه صار مجملا وقد ادار النبي عليه السلام الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا
لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها
لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل

٥٤

والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطا الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلا تحت الاول او جملة بهذا ان
الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام فيها بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد
عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا الايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنقيضين
والنقض مع الغاية نقض واحد قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف وبدلالة الحال لابناء على امتناع وجود الكل
بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة من اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكنه اذا رتب معدودات عشرة مثلا فلا
ان الواحد الاول جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا الى
التاسع وهو امر العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال علي من
عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من السبعة التي بينها وبين الثلثين لا يقال مراده ان الواحد
جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين عند لو عد الى
ولعله وارد بعد الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر واما اثبات
ح انه هل يدخل كل منها الواحد بها وتدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فكما ان الابناء عليه انه اوجب ما
العاشر ومعه الثاني والثالث وغيرها والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلاثة فانه يقع
الثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا تقع الا واحدة لتعذر الوصف لانه لم يجز للواحدة
ذكر الطلاق لا تثبت الا بلفظ كما ذكره غيره لان التقابل انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فالايقاع ما هو ثان لا يوجب
الايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار لا يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور
بدون الابن ولا تدخل الاخرى عند ابي حنيفة رح لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان
الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا بد من
ان يكونا ثابتين حتى يكونا غايتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رح لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وعلى حاجة
الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين يكون ابن تسع سنين فتحير زفر قوله لما ذكر ان الى
متعلق بالمجموع حاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم يصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم
العقد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل علما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه يتعلق
بالتأجيل اي باجلت الثمن وعدل هاهنا الى طلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما يتنازع في كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو
حاصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم قوله وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ فخر الاسلام وفي الاجال وفي الايمان حتى اجل وعين و
والصواب وفي الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون ان الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما
رواية الحسن في آجال اليمين وقال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد في تاخير المطالبة
وتمليك المنفعة فموضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام
في موضع الغاية شكا قوله في الظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد

ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او شبههما مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة يقتضي الكل لان
الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه
السنة فانه يصدق بصوم ساعة منها بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع ... في انت طالق غدا آخر النهار تصدق ديانة
لا قضاء ... في انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وبخلاف ... ابي يوسف
عن محمد انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله قوله
تطلق حالا لان المكان لا يصلح تخصيصا للطلاق لامتناع ان تقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون
الا ان يريد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعار الحرف الحال فيكون تعليقا به انت طالق في دخول الدار ...
على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة ...
ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول ... قوله معنى الشرط اشارة الى انه لا
شرط محض حتى لا تقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك
بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك قوله فلا تقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح
تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان
شاء الله فلا تقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فحالا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله
بل يقع حالا ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله تعالى اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته تعالى ...
اذ لا حاجة الى حمل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات
فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى تقدير الله فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور
فيقال عند استعظام الامر شاهد قدرة الله اجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات
المؤثرة بخلاف القدرة ... على كون المصدر بمعنى المفعول ... الا ان القدرة ...
المقدورات واعلم ان كون التعليق بمشية الله تعليقا ... يوجب ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء ... واعلم
طريق للوقوف عليها ... الخلاف ... العكس ... على تقدير التعليق ... مثل ان شاء
الله تعالى انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير في
الكل ... انه لو قال ان لم يشأ الله او ما شاء الله ... ايضا مبطل للكلام ... اذا علق بشيء من لا يظهر مشيته مثل ان شاء
الجن والملك ... مثل انت طالق ان لم يشأ الله ... وقوع الطلاق البتة ... وقوع ... مراد الله
واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم الحكم على تقدير وجود
المعلق عليه وانما يلزم لو كان حكما بوقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله ... فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لعدم ذكره في النوادر
انه لو كان قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة
لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها حتى مضى اليوم تقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني
عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيدها باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق ثنتين
ان لم يشأ الله فلا يقع شيء اما الواحدة فلا ستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل ولو صح لبطل من حيث
انه لو وقع الطلاق يثبت مشية الله لان وجود الاشياء كلها بمشية الله وقد ذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم
يشأ الله في اليوم حتى ... مضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم فالمعين هو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل
الموت بلا فصل ... لو كان في النوادل ... قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله كان الطلاق باطلا
ابدا وهو مواهب لما في النوادر كذا في المحيط اقول لا مخالفة واما اصل الجواب لا صلا في وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشية الله
المطلقتين ... المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله المطلقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوادر علقت المطلقتان بعدم مشية الله
ايا ها فلا تقعان ابدا كما في المسئلة ان لم يشأ الله بطل الحكم والدليل على ما ذكرنا انا عادي النوادر في غير المقيد صيغة الطلاق فقال
وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه مقدم وفي المنتقى تعرض لمشية المعلق
بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فيصير عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان تطلقها ثنتين قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف
المعاني بعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات الشرط ... بعضها حروف وبعضها اسماء وفي كلمات الشرط واورد منها
من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها ببعض قوله معها واحدة
صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة وصفة للواحدة اللاحقة لانها فاعل الظرف فيكون هي الصفة القبلية
والمقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة وكذا وصفت الثانية بانها
قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال
انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعها في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال ومن تمكن الايقاع في الحال دون الاسناد
فثبت تصحيحا للكلام وتكثر مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لان في المدخول بها تقع الجميع لا ثبات ما الاولى والا يلزم وقوعهما
ومثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او معه درهم او بعده درهم لان الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله عندي الوديعة لان الحضرة
تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا كقوله قبلي حتى لو قال عندي الف
دينا ثبت قوله كلمات الشرط هو كلام نحو الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني وكذا في ... قوله
في حكم الكلام المعلق عليه قوله ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى
فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وبين ان لا يكون ولا يستعمل فيما قطع الوجود او قطع الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك
لنكتة قوله يقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان
دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ
لدى الشرط فكيف هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجوده ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن ثم وجد الشرط حالة جنونه
فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم يمت والعجز انما يتحقق بالموت ويوجب
لا يتصور الوقوع فقلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف
لانعدام محله مع الموت

حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى اخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل

الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك متى شئت في المجلس فاذا

زيد عليه متى شئت تعلق بما وراء المجلس ايضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت فهي اذا شئت وقع الشك في تعليقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فحاصله

ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك ان شئت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن به متى شئت صار راجعا الى الاصل

لا لازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة قوله وكيف

للسؤال عن الحال يعني يفهم من سياق هذا الكلام الا كيف من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو راي البصريين بناء على انها للحال

والاحوال شروط الا انها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا قصد الابهام نحو

كيف تصنع اصنع فان المقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان تكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط

وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لكان

الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق رجعيا او بائنا ام بائنا على مقصد السؤال بل صارت مجازا او الكيفية انت طالق

فان ظاهر بانه كيفية كانه قال شئت فالظاهر من كلام المص انها في الاصل سؤال اي الاستفهام بمعنى كيف شئت عند الاستفهام اي حال شئت في سعة

الا الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق بانه كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت باسما

للحال كما حكي قطرب عن البعض انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعه وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض قوله واما

العتق فلا كيفية له فالقائل ان يقول لانه يكون معلقا ومنجزا على حال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومعدا الى ما في من الزمان وكل

ذلك كيفيات والحال في البسوط في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رح ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم يشأ في المجلس

فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدور الكلام انما هو عند ابي حنيفة رح قوله وطلق في انت طالق كيف شئت اي يقع واحدة قبل

المشية فان كانت غير مدخول بها بانت فلا مشية بعدها ان كانت مدخولا فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال

والصفات دون الاصل مع العتق وغير المدخول لا مشية بعد وقوع الاصل فلغو التفويض وفي المدخول تكون التفويض اليها بان تجعلها

بائنة او ثلاثا ويصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة ولا يكون واحدا فيصير ثلثا بانضمام الثنتين الى

بعضها فصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من

لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال فيلزم تفويض نفس الطلاق

ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى وكيف تكفرون بالله الآية انه انكار للاصل الكفر بالكلية

احوال الضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع

والنكاح وغيرها في حكم الاصل سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فما يفترق معرفة ثبوته الى معرفة

اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا باعتبار تعلق الوصف بتعلق الاصل واما ما كان

المص من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض فمعه نظر اما اولا فلانه لا وجه لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل

فيما ليس بمحسوس لا عرض ان يكون عرضا وحكي دفعه بان الكلام في النص فان الشرع عد الكل من الاعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه كما ثبت

بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس

يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه والشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون

ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان

تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين والتكلف الجميل او فاكل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر

متولا متجملا متعففا متذبنا اي كنت فاتي وقد عرفت بانه قد صرت اكل شحم

مذاب وشارب عفافه اي بقية ما في الضرع من اللبن بخلاف وقيل كلام في الاسلام وغيره ان اذا ليس بما هو حرف بمعنى ان

استعماله فيما ليس بقطعي وهو ضابط عند علماء المعاني فان اذا كثر ما تستعمل في المشكوك تنزيلا منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان

الزمان زمان الواهب وحطه المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا تشك فيه لبوطن المخاطب نفسه على ذلك فيما يفاجأ من المكروه وعند

البصريين اذا ضيعت في الظرف بضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل بمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى

والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل لئلا يلزم تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت وايضا ليمتنع العمل

حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت

اي اخرج وقت خروجك فعلقه بالخروج منزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كما للشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام

اللازم للشرط فان معنى آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر فيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان

تخرج اخرج اليوم او ان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان وجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها

بما بين جملتي ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل في سعة الحال فغير مستعمل الا في

الشرط من غير سقوط معنى الظرف هو من الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لا تستعمل الا في معنى الظرف لكن تتضمن معنى الشرط باعتبار افادة

الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني وكل رجل يأتيني فله درهم ولم يمن ذكر استعمال

اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار المعاني ولا منافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرناه من انه

لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء

في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله اي دخول اذا انما يكون على امر كائن متحقق

في الحال فيلزم قوله اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها صيغة في الاستقبال وقد تدخل على امر كائن في الحال هو

من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون

قوله ومنع للظرف خاصة تعنى انه لا تستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز في اذا في قوله فاذا تصبك خصاصة

على ما ذهبوا اليه فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم المضارع مثل متى تخرج اخرج وقال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عنده

خير موقد وللعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود

ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فبعد بها اي اذا مثل متى فانه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده

مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون قوله فان صاحب ابو حنيفة رح الى الفرس قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا الجواب كما

عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالشيء تعلق الآخر بها سواء كان عاما او بالآخر او في ما شيء آخر ولا عدم حل الامتناع قيام العرض

بالعرض في ذلك وانما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو من الطلاق وكيفيته ما الخصوص بها والتعلق بشيء بها انما هو خصوص الكيفية **قوله**

فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية وهو اي بيان حكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بعين الكلام اراده او لم يرده حتى

لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق او العتاق ثم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء

والكناية يحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد **قوله** والمراد والتردد فيه لاستتاره اي الخفاء

المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات كالحد حتى القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان

بخلاف جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا الحد على نفي ما يوجب الحد كالحد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا

ليدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب

يدل على المقصود كما اذا قال لست انا بزان معرضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير

مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي **قوله**

حالو او كنايات الطلاق مثل انت باين انت بتة انت حرام تطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز والحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر

المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية لانها متنوعة انواعا مختلفة

كوصلة النكاح وغيرها ما استتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه ما يعرب لها لفظ الكناية واحتيج بها

الى النية ليزول ابهام المحل وتعين البينونة عن وصلة النكاح وتقع الطلاق البائن بنوع الكلام بعينه من غير ان يحمل انت باين كناية

عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع رجعيا ولا يحتاج ان فيه ضرب تكلف اذ للقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة

فهو لا ينافي الكناية لجواز استتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع ولا يمكن التوصل

اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم نعن بالكناية الا ما استتر المراد سواء كان ذلك باعتبار

المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد الاستتار

المراد وحمل الكلام على انهم لم يفرقوا بين الكناية بما هو اصطلاح علماء البيان لما احتاجوا الى التكلف وتقديره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر

لفظ ويراد به معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى

ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه الى ما بواسطة التكلم الى ملزوم الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة

البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو الشان في المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم

بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتاتي ذلك لان الانتقال

اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مخصصا به حتى يكون الانتقال من اللازم الى الملزوم والبائن

ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير عن وصلة النكاح **قوله** المراد

باللازم ههنا ما هو عرف له تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا بحث

وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع

طويل النجاد كناية عن طول القامة او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا فلا يوجب ثبوت طول النجاد او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق

بصفة البينونة **قوله** صاحب الكشف تفسير علماء البيان ولعلك تعلم ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من

الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص في محل خاص ففيه الاستتار

قوله الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وكذا كلام

ان هذه الثلاثة كنايات بعض علماء البيان بناء على انه لا يراد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق بالملزوم الا انه لا طلاق في معانيها

على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او ما

من الاقراء والمراد ههنا ما نوى ما يعد من الاقراء بسبب الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية

الطلاق تصحيحا للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزايد وفي هذا تنبيه على ان اللزوم المنتقل اليه في الكناية

قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء وهذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول

بها فلا وجه للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء ليتنقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فجعل

قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل

مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى

الحقيقي مع اللفظ كناية ولا يعيد ذلك جعله مجازا واحتاج الى الاعتبار الى علماء الاصول فهو كناية على التقدير من لاستتار المراد ثم

على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب انه مشروط بكون المسبب مخصوصا مقصودا من السبب

لقصد فيه على ما هو متحقق اصالة على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط

في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب

ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة يختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة

وارتداد الزوج وغير ذلك وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي في المدخول بها بسبب الطلاق ويجب العدة وفي

غيرها بسبب الطلاق عملا بنية ولا تجب العدة **قوله** وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسيره وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني

طلب براءة الرحم من الحمل لانه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون لتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء

والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة **قوله** مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة

في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع

الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة

ليس من باب المجاز الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به **قوله** الفصل الثاني

للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر

والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل

التخصيص والتاويل اولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا يعطي

الكلام المقيس وقوله مثل الظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فكلها من الاربعة اقسام

بحسب الظهور واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الآن المشهور بين المتأخرين ان الاقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا

قوله ثم انه ازداد الوضوح اي تصريح الوضوح في النص العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور

قوله بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص لكونه مسوقا للمراد

قوله حتى سد باب التأويل من اول السبع

الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتحقيق اليق وترك المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن

في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كالسرة في الطهارتين والنابش

فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع

ظاهر البدن الا ان ما عرض الا بعلم قبل الطلب والتامل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم او دونه قوله او لاستعارة

عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تع قوارير من فضة فان قوارير من فضة وهي مع صفاء الفضة وحسنها في صفاء القوارير

وشفيفها فاستعار القوارير لما شبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون

الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان

ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة

والزكوة والربوا قوله والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم

لانها اسماء الحروف يجب ان تقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها اوائل الحروف

يطلق على الكلم قوله وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل

النص على ثبوته لله تع مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله تع لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فجهل الكلم من قبيل

المسائل تعسفا حقيقة ولا يدرك كعقيده وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضى واليد عن القدرة او جعل الكلام

المذكور في الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته شبه فلا يكون من قبيل المتشابه ومما يستدل على ثبوت الامور المذكورة

لله تع انها صفات كمال في الشاهد والله تع موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة

في حقه تع فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب انما هو كمال في المخلوق بما يكون نقصا في الخالق وقد يقال ان التستر

بهوا اهل للرؤية والكراهة تكون عن عيب ونقصان في المتستر والله تع منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع

الرؤية او لغاية العظمة كالشمس والتستر الا بهيبة وجلال والحق انه لا ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور ويكون حقا الا انها في

ذلك الكيفية فيكون من المتشابه لا لتقال الرؤية لا الاحتياج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام

في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او

او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر لتمييز المعنى عن اشكاله اي امثاله في المشكل الكثير وحكم المجمل الاستفسار

وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد

في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلعم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الى ان يثبت

الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض او زيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على

الوقف على الا الله الدال على ان ما يعلم تاويل المتشابه لا يعلمه الا الله وتحقيقه بوجهين على قراءة الوقف على الراسخين في العلم الدال على انهم

ايضا يعلمون تاويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها حمل الناظرين بعد فرقهم بالزائغين عن

الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم في حق اتباع المتشابهات حطا الزائغين

بقوله تع فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك

حظ الراسخين بقوله تع والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي نصدق بحقيته سواء علمنا او لم نعلمه هو من عند الله تع وفيه نظر

لا لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب

القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا

لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من

هو القبيح وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ ويحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط

اعني الراسخين لعدم الالتباس قوله ولهذا ابتلي لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه لما لم يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد

جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفهم اصلا ولا

تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بعينه لانفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء الا زيد وعمرو اي لا بكر وخالد اشار بعلم تاويله

الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يكمل ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن لضرب من الجهل لان

العلم غاية متمناه فلحقه مسبلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا ممن اتيح العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب

من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وانما كان حدوث اي

نفعا لانه اشق فيثاب به اكثر فان قيل جاء من ائمة الاوقف تكلم العلماء في تاويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف

في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم

في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لالف دعاوبلهم وفيه نظر لان ذلك في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابه عن الصحابة

والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد نقل ان التوقف

انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويله ظاهر الا حقيقة وهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين والحق اعني هذا لا يختص المتشابه

بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاين للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن هنا قيل

هو معجز من جهة المعنى ايضا قوله مسئلة توجيه هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع

وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر واما الاول فلتوقفه على

امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة هيئات التراكيب والصرف لمعاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية

كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك واما الامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجودية فلان

قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والافعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء

وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا قطع لانتفاء عدم المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان

بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع فان اريد لا شيء منها بقطعي فالدليل لا يفيده لانا لا نم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل

لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر كلغة الارض والسماء

ونحو القاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول وان منع ضرب فعل ماض فيجوز ان تؤلف منها دليل لفظي وكذا في العدميات لان مبناها على الاستقراء

قلنا نعم بل مبنانا على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي سوق الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل اللفظ الكلام

في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فالقرينة عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعيته دلالته على عدم قرينة

خلاف الاصل فيجوز ان يضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فايدة التخاطب

اولا فايدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه وهو بلوغ رواته حدا

يمتنع تواطئهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله ومما اورد وما في مثاله

هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم للتفهيم القادح في قطعية المراد ولو سقط الكلام من البعد والتاخير ليس كما ينبغي لانها معانيه

واحد ولا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار البعد لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث

ايضا يحتمل التقديم على انه شبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو وضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة

التي يؤتى فيها بالواو دالا على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار البعد والتاخير

يخرج من هذا القبيل قوله والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان النقلي يقبل التاويل بخلاف العقلي ولانه فرع العقلي لاحتياجه اليه من غير

عكس فلو جوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل لزم من ادعى اورد دليلا تورد المعارض دليلا على بطلان قول من

زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية مفيد للقطع بدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع باحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد

مثلا لانه انما ثبت بالتراكيب الخبرية والتكلم ان كان مقرونا بغلطه ودليل متزحزح فهو سفسطة وبهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت

في قياس الادلة على نوع ما علم بحصه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما باطل وجه النظر انا لا نسلم انه انكار للمتواتر لان كون

كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالحكم اي كالعلم

الى حاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قراين قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ

على المعنى قد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطها على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون

ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم سوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا

فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او داخلا فيه

او جزءه او لازمه المتاخر او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة اولا فاشارة والثاني ان كان

المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في محل المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ

لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك به فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة وتحصل باعتبار

تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المصنف ان تفسير الدلالات على ما ذكره

مفهوم من كلام القوم ماخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزم ان كلا من

الموضوع له وجزئه ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ما ذكره القوم في قوله تع للفقراء المهاجرين الآية وقوله تع وعلى المولود

له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة تكلم اقسام لنفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتاخر او

امثلة اخرى تتميما للفهم وتوضيحا للزوم له ولو لم يكن بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة ستدعم العبارة وان ثبوت الشيء بنفسه

يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ههنا ابحاث الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر حتى

ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين

البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع المنقول مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى لوازمه

كاستعمال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا

ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي بان يقصد بالعطف افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة

النكاح فيها حتى لو انفرد عن الغرض صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عم

ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له

او لا جزءه ولازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ في الوضع ومدخل فيها والتضمن والالتزام فان دلالة

اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا

على معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب عامدا في الصوم والحد في اللواطة

وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا يصح اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت

بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو علم بفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه

كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كما نقل الاب بالانفاق واستغناء الحصر بالتقدير ونحو ذلك ولهذا اختلف في انه هل يحمل على كثير

من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم

عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم

بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله وانما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا

بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة اللزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول

ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا ليصح الكلام فيثبت اللزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة

يعني ان كل علة تدل على معلولها كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كما

كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكونه اقوى من

غير المطرد فاعتبر وجعل بنفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم

المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا لان مثبت المعلول لا يكفيه

نفس العلة واذا كان كذلك فنحن ان نعال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم والاحسن ان يعال العلة كاللازم

المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تع ما

افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف ووصيغة الفقر لعدم الملك لا لمجرد الاحتياج ولعدم البدل عن

المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال نكتة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب

وان الكفار ملكوه بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع ايديهم عن اموالهم بالكلية

يقرر بان الله لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي ويقرره اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك

اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز

باعتبار ما كان لان حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصير الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة

والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة التكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في

السنة الماضية قبيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلق هذا الرجل ابوه طفلا حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام حقيقة والرجل ليس

بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ متعلقا به للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلقه ابوه طفلا حقيقة وقوله عم من قتل قتيلا

فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الكرامة ليس بطفل والقتيل حال استحقاق ما له سلبه مقتول فيما نحن فيه اضافة الديار والاموال ايضا

لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من باب تقسيم الى اقسام

قلت جعل المصدر من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر

لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم مقدم بل يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر

وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا **قوله** فان ارضاء الوالدات استيجار الوالدة المطلقة لرضاع الولد

يكون سبعا واجرتها عن النفقة ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان ارادوا استيجار غير

الوالدة فثبوت استغناء اجرتها من التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى

المنازعة لانهم لا ينقصون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولان الكسوة لان الولد في حجرها بالاشارة النص لانه

ليس ثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة

طعم الطعام اكله والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واطعمتك هذا الطعام فاما ان هبه وتمليكا يقرينه الحال

لانه لم يجعل طاعما فالواو الضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء

الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة لا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد **قوله** والحق به اي بالا

التمليك فان قيل ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام لا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة

وحقيقة الاطعام انما تقضي الحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها بمعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض

الحوائج مدفوع كلها بطريق الاولى فاذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بعموم النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة

وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة

علا ومن تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان المراد جعل الكفارة بحسب الطعم من الثوب

فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت

المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولو اجعل

على ما جعل صاحب الكشاف ربع او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الاطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون

وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال فان قلت الدليل دل

مقصر بالنسبة ومغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقدير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف

قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكون حال الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين

ويفتقر ايضا الى التقدير اي طعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصر بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة

مساكين اهم واولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف ويجعل

ما هو غاية المقصد غير مقصد وما هو دونه مقصد خروج عن القانون ولذا جعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا

في العطف اتحاد جهة الاعراب حسن ان يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام ولا يحصل

المطابقة المصحح لبدل الاشتمال لمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلت اعجبني غلام زيد كتابه او ضربت زيد فرسه حماره **قوله** على ان الاباحة جواب عما

يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى اللباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا

الصيام الى الليل فان فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدأ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء

من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار الافضل

لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور

لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا الشرط فاقتضى ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي

عقيب آخر جزء من الليل متصلا بالفصل المامور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء

النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان يحصل في الليل ويجعل باقيا الى الآن **قوله** وسمي فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى

كلامه اي مما تنسمت من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل

المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون حكما كحرمة الضرب

من حرمة التأفيف وقد يكون نظرا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعي رح مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان

الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول

شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يعلم ان سبب الكفارة الكاملة المشتركة بينهما هو الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل وكذا

النهي عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي فان محل البيان في جانبه ساكت في جانبها لا تخاذ كفارتهما بخلاف حد

التفسيق فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع بل اولى اي ثبوت الكفارة

بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لغلبة الجوع والعطش وكثرة الرغبة فيهما

لا سيما في النهار لانه النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وتحقيقه ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان العقوبات والكفارات

لا تثبت بالحدود فان قيل هو معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور

الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة مع بقائها بوجودها والثانية

عليها بالعدم المضادة وانما بطل بعد الورود بخلاف الثالث فان العبادة تنعدم بمجرد ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع

يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان ما هي غلبة الجوع سبب الافطار يوجب بعضها ان تورث

شبهة الاباحة بخلاف ما اذا غلبته الشهوة اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة

لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في الاكل لوجود الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل

طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد

صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو وقع على الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف

لا اشتهاء الجوع كيف والصوم انما شرع لكسر الشهوة نعم اشتهاء الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فيكون بعض الشرط مع عدم العلة

قوله فان المعنى الذي يفهم منه اي في ذلك النص الوارد في الزناء ان وجوب الحد نسبه موجود في اللواطة حتى ان من لا يعرف الاسم منهما الا ليس

بدال المحل كالسارق والطرار وما عزو غيره فوجوب الحد في اللواطة تكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يقول كل من يعرف اللغة ان

ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** كما نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب

للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا

هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المراة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام

على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا ولد لهما مع انه لا يحصل

هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المدار تحقق ذلك في جنس الزنا **قوله** والشهوة فيه اي في الزنى من الطرفين لبيان طبعهما اليه بخلاف اللواطة

فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنى اغلب وجودا واسرع حصولا

فيكون الى الزاجر احوج وبهذا بان كون الزنى اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا في اللين والحرارة الا انه

معه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والرجح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنى

في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فورده ببيان زيادة الزنى في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة

مما لا يزول ابدا فاجاب ببيان زيادة اللواطة على الزنى في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة

وسفح الماء مع انتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة

لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد **قوله** لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو لا قصاص الا

القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح

او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما يفهمه كل من

يعرف اللغة **قوله** وذهب ابو حنيفة رح الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي

وافساد الطبايع الاربع فاسم اي حين نقض البنية ظاهرا او باطنا تقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون

من الطف اجزاء الاغذية وتكون سببا للحس والحركة وقواها الحيوية وهي صفة بعض الحس والحركة واحد زبدها عن النقل الانساني لا يفنى بخراب البدن

فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية دون القصد كالقتل الخطأ او بنقض البنية ظاهرا بالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل

واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها القصاص لان الجزاء في مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان تكون سببها اي سبب الكفارة

ما بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيصح الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطأ معنى الاباحة من حيث ان

الرمي الى صيد او عرض فيه معنى الاباحة من جهة انه اصطياد مشروع والحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي العمد العدوان

ليس فيه معنى من جهة ان الزنا محرم شرعا لتفصيل الخصومات ومنها تعظيم اسم الله تعالى وقد معنى الحظر من جهة الحنث والكذب والعابي من الحظر والاباحة

تكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة كقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها

العبادة لقوله عم الصلوة الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز

تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فيلزم ان

لا تجب الكفارة بالزنى وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم ومعه جهة الاباحة من حيث انه تناول

ما تنقضي به الشهوة **قوله** فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رح وحاصل

جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة ولهذا يكفي لاثبات العبادات

كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة

بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة اما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا كانت فيما يقابل

ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم الفعل

الناقصة فيحصل في معنى العمد وبالشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يتقوم حقيقة المسلم في العصمة

الا انه حربي تمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر جزء الافعال فتثبت بالشبهة في

الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن **قوله** والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في

الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عم في

النساء انهن ناقصات العقل والدين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض

بما روي انه قال عم اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف

على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى ونصفها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النقصان في الصوم والصلوة

وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة

مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا

مسندا الى النظم لاستنادها الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وتاتي قبول الحصر

فلا تثبت بها الحدود لان الثابت بالدلالة لا تقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه تقبله صرح بذلك الامام السرخسي **قوله** الا عند التعارض

فان الثابت بالعبارة او الاشارة تقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط

العارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث

جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فيرجح على دلالة النص فان قيل المراد الجزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص

قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص ثبت بعبارة النص الوارد فيه

قوله وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالراي والاجتهاد

وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فحصل بهذا الترتيب بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى
ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا
قد يكون كالو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة
بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها كالاجتماع فكذا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل
شرع القياس وان لم يكن احد منهم من لا يعلم ذلك لا تفرد به ولا تشتبه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا الثالث ان القائلين
للقياس قائلون بذلك وقيل لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التافيف فالحق به الضرب والشتم
بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها يستند الى
النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهو اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت لاجماع
على انها يثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان قوله ولا يثبت ذلك
ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه يدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحد وذلك في ما اذا كانت العلة منصوصة
فالمراد بدلالة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل شبهة انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر
الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل انما هو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد
والقصاص
بالمثقل لان المعنى الموجب ادعوا انه دلالة النص قوله واما المقتضى بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف و مقتضاه
هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة قوله بالف فيكون البيع
لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال
والدلالة باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي الحسي وغير الحسي ويقرب من هذا ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه
صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسئل القرية واما قيل المقتضى زيادة ثبتت شرطا لصحة
المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن في محل واسئل القرية ثبت وهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة و
كالمشروط اعني الشروط لا محالة ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسي رحمه الله حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص شرط
صحة المنصوص مغيرا او موجبا للحكم قوله فيصير كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيثبت هذا البيع بطريق
لانه يحتاج صحة البيع بغير القبول اي جميع اركانه وشرائط الفروع اي الا لا يسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب
ثم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا ماذونا له في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام قوله فصار كانه قال بع
عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فيتحقق بهذا العقد بيع ليس فيه قبول لانه يحتاج الى القبول وقد يقال المنع وانما يحتاج اليه اذا كان المقصود هو
العقد وكذا انما اعتبر هذا العقد تصحيحا لهذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكر البعض من ان الآمر كانه قال اشتريته منك فاعتقه
عني والمامور قال اعتقه وكانه قال بعته فاعتقه عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا العقد ان احسن من جهة انه دخل عنه حال
متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا الاصيلة للبيع على ما توهمه المصرح لكان معناه عتقه عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل
وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع فانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف قوله عتقت البيع بمقتضى الفروع اي الا لا يصح الا الفصل

اي لا يحتمل القبض في هبة السقوط بحال اذ لا توجبه تمليك الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر واما
قيد القبض في الهبة ان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر ايضا اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل
من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بل لان البيع يعمل بركن الفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف
الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يعمل الا به لان القياس لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي ههنا بضمه العتق قوله
ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي للازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها المقدرة
بل يثبت ما ثبت به صحة الكلام على اثبات ما وراءه فيبقى على عدم الاصلي بدليل المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى
معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي رحمه الله وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما لا يتوقف صحته او صدقه
عقلا او شرعا او لغة على تقديره وهو المقتضى على لفظ اسم مفعول فاذا وجدت تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها
فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان مجملا ثم اذا تعين بدليل
فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا معنى لانكار العموم صفة اللفظ بكونه
اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا يسكت عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي رحمه الله يحوز
نية طعام دون طعام تخصيصا للعام على النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز
لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام وعند ابي حنيفة رحمه الله او كلا لانه لا ينقص اصلا لكنه مبني على ان
المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى على تفسير المصنف واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه
شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المفعول فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول
فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا تصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على
ان يكون العموم في الاكلات فان قيل دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي لكن
ما ادام صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف
عليه الفعل يتوقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد ولا دلالة على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون
عاما فلا يحتمل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد يفيد مدلول
الاول من غير زيادة وهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة ايضا ذكر في الجامع انه
لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة وتوجيهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيحتمل
قوله فالدلالة اي دلالة الآكل على انه لو حرمه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تحقق نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد
من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار
ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت
واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم فللمقتضي عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او احد نوعي
الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهو الكث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام

فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة
الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في السكنى في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولما
حمل عليه وعند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى قوله وقد عرفت كان في نسخة الاصل قوله وما يحصل
العموم والتخصيص
بذلك الى قوله فجريان بحثه مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام فاخر وقدم جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه بجمعه
قوله ولذلك قلنا الخ وفي باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عندنا نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض
مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلاث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت
طلقتك
طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح
حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق
على الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء على الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا
على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في التطليق
على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان
يكون لغوا لعدم حصول الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء
للتطليق مقتضى دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من عند انه يتوقف على مصدر مخالف
لا ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصوره ووجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون
ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا اكل ان المصدر الثابت في
ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم لكنه وهو نكرة في الاثبات
فان قلت فمن اين صحت نية الثلاث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد جنسه او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني
البعض
التطليقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق فالى هذا اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المص رح فان قيل فلم لم تجز نية الثلاث
في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا انا في اثباته على عدم عموم المقتضى
اقضا نظرا الى انه لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء عبارة عن جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولقائل
المص رح اذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث
واحد اعتباري ولا يصح فيه المجاز لانه في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المص رح انه فرع عدم عموم المقتضى بانه لا يحتمل جميع ما تحته من
الافراد وهذا انما في الجواز اعني صحة نية الثلاث قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت
ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا لغة
انت طالق فيكون منافيا لما ذكرتم من انه ثابت بطريق الاقتضاء فيصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع صور
الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما ثبت بهذا اللفظ بقول المامور اعتقته لانا نقول انما المعنى انه يجب ان يعتبر اولا
لتصحيح مدلول الكلام فانه لعلم يعتبر البيع من الامر لم يصح الاعتاق شرعا وههنا لا يحتاج الى ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء او التبع الايقاع

بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول ان ليس معنى هذه الا كون من الفاظ
انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت للايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناها انها صيغ يوضع
صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء فيصير هذا الكلام من حيث ان
الامور ثابتة وموجبة بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء وانها كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بل اعتبر
للطلاق والمنكوحة احد نكما طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مطابقة او لا يدل على وقوع
عن السبع الذي يقع فيه ولا معنى للانشاء الا هذا او ايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من حكم عليها بأحدهما
وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه يوصول بالتعليق امر على امر وايضا لو قطع كل احدهما وقال للرجعية انت طالق للطلقة الرجعية اه
ما الفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ولهذا
يحاشي المص عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا او لاعتبار بالعبارة
قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمراة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل متعدد ... اعني التطليق الذي هو صفة
الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يبتني تعدده عليه قال وهذا الوجه غير مذكور في الهداية وهو
غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس باعتراض على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكره
الكلام جوابا عن قول الشافعي رح ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فعلى ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمراة لا للطلاق
هو تطليق بهذه عبارته ولا يخفى انه لا يرد عليه ما ذكر ولان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه
وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك
انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متاخرا عنه ثابتا بطريق العبارة فيصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الا بان
كونها انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقية الطلاق من محل الزوج فيصير الى ما قصده بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والتوجيه
المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة للمراة وقد صحت نية الثلاث اتفاقا واجاب بانه
لما نوى الثلاث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على البناء وهو المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان ما ... انت طالق بانت
ومع ذلك فالتطليق ليس بابعد من ذلك فيحتج نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مراد به التطليق فلو توقف
على نية الثلاث لزم الدور لانا نقول الموقوف على نية الثلاث هو علمنا بانه اراد التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان
الطلاق الذي هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث فيه اصلا بل بانه لا يتعدد ولا يصح فيه الا بتبعية التطليق ... لانا نقول
التطليق الذي يقبل التعدد لانه ثابت في انت طالق وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق
مبنيا على صحتها في التطليق فيصح ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المص رح قوله لان المصدر في اصطلاحهم يقابل العدد لم يكن
يكون بمعنى التاكيد قوله اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس يقدر بوه اذا كان
كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم نعني ان صحة نية الثلث في هذا الباب ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل
ارادة احد معنى المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذكر ان السوية قد يطلق على الخفة وهي العاطفة للمحل الثابت للزوج

في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا يبقى المراة محل النكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا سهما لفظا والا كان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه اي في المقتضي نية عدد معين منه اي كما ينافي المقتضي وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصد بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضي لا على وجه العموم ولا على وجه المجاز لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين الاول المستقل والتشكيك بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الحقيقة لانه المتيقن قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا في الحال حكم الطلاق الذي هو زوال الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا زال حق المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم شرائطه ليس رفعا له قوله وما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضي ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضي وفرقوا المقتضي يحصل عند المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم بعد اثباته للمنطوق والمقتضي مفهوم لا بغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد وجه الفرق بين المحذوف والمقتضي وجوه التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله فانخرت اي فضرب فانفجرت وقوله حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي ارسلوه فاتاه فقال يا يوسف ايها الصديق يوسف في مثل هذا الكثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم المقتضي وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا يغير فيه عن المقتضي قوله فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا فيه وشرط المفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف رح هنا وما لم يوافق آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر وعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن بعضها لتمكن من الاعتراض على دليل مفهوم الصفة والشرط بل لو صح يوجد ما الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكر ان شاء الله قوله ان لا تظهر اولوية ولا مساواة حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يعني ان يكون بطريق الاولوية والنحوي اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان تكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقف بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة النص وردي ما عن قوله والا يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود نعم يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهذا ايضا كذب وكفر لوجود الباري تع والملك حقيقة الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلت نعم لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله ولاجماع العلماء على ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي الحجج عليه وهو تعليل النص وانما اثبت حكم النصوص عليه فيما في الفرع وذلك لان الفرع ان ساواه اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يساوله فمدلول النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم اللقب اتفاقا لان من شرط

من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر قوله واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى قوله فيه عمل بمحل آخر بالمفهوم وبان يكون موثرا في اثبات الشيء لا يكون موثرا في اثبات ضده وتحقيق كلا منهما انه لما يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم يدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في محل آخر وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا قوله وهي في اللازم لاستغراق معظم شيء انواع غسل الجنابة فانه من خروج المني بغيره وورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي تقييد شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على حالة تلك الصفة وعلى غيرها فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على حالة تلك الصفة دون القسم الآخر وابن احد يعتبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات قوله واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال فان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور كثيرة والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منها اهل اللسان هذا المعنى على انهم عارفون انه لغة لما هو الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل هو موقوف دلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة او وجه فيجب تكثير الفائدة عقلا ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والموقوف على الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل كما ذكره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه يستقبح من آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة وكلام الله تع ورسوله عم اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية فلا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل الكلام لان المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لان محل القياس ليس محل المفهوم المخالف على ما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور وصفه مشعر بعليته الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على انتفاء مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا تكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه يكفي في المطلوب ابطال ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم مسوق ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف رح يصح ان يجعل دليلا على مذهبه كما تنبه انشاء الله تع فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف رح ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الادلة المذكورة وهي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة فان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان

ان القصر من لفظ ما به ولفظ ما بوانما هو الى الجنسين والى ىعرىن بما نعم ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا هو شفع عما هو من

خواص الجنس وما العرض ول على ان القصر به انما هو الى الجنس لا الفرد وكالنعم الذى حمل عليه المفرد فى كلام الفقهاء صاحب من انه اذا ذكر الوصف المعلل الشيء

المراد ليس دابه مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لاسيما مع من الاستغراقية قطعية فى العموم والا

لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله علم بوجه الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى ما عداه مشروطة بالجزم

بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف واما بعدم انتفاء المشروط واما انما الا شرط فظ واما انتفاء الشرط واما فلان موجبات

الوصف غير محصورة ولا منضبطة خصوصا فى كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لحكمة واحدة منها ما لا يدركه عن ادراكها

فهم العقلاء وما لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم وفيه ما نظر اما اولا فلان

حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وهى نفى الحكم عما عداه سهوط لما ذكر فى اصل الخاص وعن ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا

ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر وتقدم جوابه انما يحمل على نفى الحكم

عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شئ

لما عرف فكانه وهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف فى الجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص اى نقص الشيوع وتقليل الاشتراك

واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل

بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التامل والتفحص قوله ومقوله لكان ذكره توضيحا يعنى ما ذكرنا من الدليل بطريق الجواب عن دليلهم العاشر

لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر عرفه قوله ولان اقصى درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما

يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التتبع والاستقراء مع حصول الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعى قوله لا يظهر الجواب

عن المقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحمل الخروج

مخرج العادة لان العادة لم يكن الرهن الا فى السفر ليس على ما ينبغى لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصافها

المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف لكون الربائب فى حجوركم ولو كانت الغيبة اى الاماء مؤمنات فى الغالب والعادة

جارية بذلك لصح ما ذكره قوله فى بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله فانما يعنى ان الفراش انما ثبت لها من وقت

الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة قوله فى ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وان يكون

ظرفا لغوا متعلقا بالانعام فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من حيث انه تقييد وهو اكثر اوردوا فى بحث التخصيص بالصفة قوله ولا يشترط

اولا ذكر خشبه اصابع قوله علا بشرطيته فان شرط الشئ ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا فى ذلك الشئ ولا موثرا فيه فالقرود مسح بالشرع

وهو ادليل يتقيد به الشرط والمجموع ما ذكر فى الصفة من القبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دليل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض

من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا اى بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من تقسيم

الحلاق فى نعم لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدى زكوتها لا يجب بذلك الزكوة فى السائمة فلا فائدة وانتفاء الحكم المعدوم عند الشرط لا يحكم

بعدمه بالقياس لانه ليس بحكم شرعى وعنده يحكم قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله ان الشرط ههنا ما يتوقف

عليه الشئ بل ما علق عليه الحكم فى الدخول فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والقسمان المذكورا

للشرط كلاهما شايع فى عرف الشرع والشرط فى العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ وفى اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا فى الشئ

ولا موثرا فيه وفى اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثانى ذهنا او خارجا سواء كان

علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا له مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار

فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوى وكلامه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم منتف بانتفائه والا فان ظهر

سبب آخر فلا نزاع فى عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع فى عدم القطع قوله ومن لم يستطع اى من لم

يملك زيادة من المال يقدر بها على نكاح الحرة فمن ملكت ايمانكم من الفتيات المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا الحكم

شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلى لا حكم شرعى فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم

ما وراء ذلكم على مذهب الشافعى رح من ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام ولا متراخيا على ما هو مذهبنا فى انه ناسخ لا مخصص

وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد لا يصلح مخصصا اى على تقدير ولا ناسخا اى على تقدير عدم الاتصال

وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقى الجواز بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهو الخلاف فى قوله تعالى فمن لم يجد

فصيام ثلثة ايام فهو لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم يجد وا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل وجود

الشروط فبقيت على عدمها الاصلى فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا ينفى ثبوت قبل الشرط فيجوز نكاح الامة ...

يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافى ثبوته فى الخارج قبل ذلك بنص آخر كما فى الآيات المعدودة فى وجوب الصلوة مثلا فان الوضوء

يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الناسخ رح قوله وهذا بناء على ان الحكم فى الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة

الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال

على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ و

الخبر فمال الشافعى رح الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فكان انتفاء كل من الثبوت والانتفاء

حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم المتناول على بعضها وقال ابو حنيفة رح الى الثانى

وجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفى والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا

على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض قوله

وكفارة اليمين اى جوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل

وهو ان السبب ينعقد قبل الشرط وانما اثر الشرط انما هو فى تاخير الحكم الى زمان وجوده لا فى منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط

فى شئ بالمعنى الذى نحن فيه قلنا لا نزاع فى ان الاصل فى نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا سابقا

الى انه جار فى السبب والشرط مطلقا سواء كان وجد صورة التعليق وادوات الشرط اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل

اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه فى معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير ما نحن فيه قوله

بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب قوله وفى البدنى لا اى لم يثبت اى نفس الوجوب قبل وجود الشرط

بناء على ان وجوب الاداء لا ينفك عن وجود الشرط اجماعا والوجوب فى البدنى اما عين وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما

ولا يثبت الوجوب حتى لا يثبت الاداء ويصح تعجيله قبل الشرط بكونه تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة

قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة

لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء هو تحقيقه انه يجب عليهما الوجوب ان يصليا بعد زوال

العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف اذ لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف

واما نحو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم فانه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال

دون الاعيان وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من

ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فالضرورة الى اضمار الحذف والى زوال الفصاحة عن الحرمة المنع ومعنى

حرمة الفعل ان العبد ممنوع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد محرم والفعل محرم عنه وهو كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها

حرمت منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين محرم والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه في الارض او كان بلوعة او كوز في الرأن

ان المعتزلة انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة

اذا كانا بمعنى في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لانها بحرمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة

الغير لان حرمتها لاحترام المالك قوله وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط واكثرهم في بيان ذلك طريقان احدهما

المعلق قبل وجود الشرط ليس بجزء السبب لان من قال انت طالق قبل الدخول يصير انت من اسباب طالق وجزء السبب لا يكون سببا

ان التعليق مانع من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء

ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا

ينبغي ان يكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي للتحقيق البر وهو اعدام موجب المعلق او وجوده فلا يكون المعلق

مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا للمنع فالحكم متحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الوقت

من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق اجيب بانه لما كان

موجبا للوصول لوجود الشرط والحال ان التعليق جعل كلا ما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشرط البيع لو علق بشرط لا يوجد في الوقوف

على وجوده مثل انت طالق انشاء الله قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص

انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله عم فقال لا طلاق قبل

النكاح فان الحديث محمول على نفي التنجيز بل فلا بد من ان يبين نسخه او ضعفه قوله والسبب هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين

انعقدت للبر وشرعت للامتناع اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء

الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا يبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون

بعد الحنث الذي هو نقض اليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا يوجد بعد اليمين

فيكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام سببان

عن ان يكون محظورا بها وبعد الانقلاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلوف عن الكفارة

67

بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة للايجاب الاصل لا للبقاء والحلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب

الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما قوله وفرعه اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل

في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فيعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل

يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله والمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بنوله منافع البدن فيصير الحقوق

المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانا جارت النيابة في المالية

لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وشيخ من باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في

البدنية وانا مال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران قوله وتبطل الفرق

لما جعل الشافعي التعليق بالشرط مثل التاجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يوخر الحكم عطف اشار الى الفرق

بان التاجيل انما دخل على الثمن فيقيد باخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنع السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا وجه لتاخير الشيء

عما لم يدخل فيه وشرط الخيار داخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في الحكم

بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث تمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بعد رضا صاحبه ولا يحوز دخوله في السبب لان دخوله

على السبب دخول على الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات

فيحتمل ان الشرط يتصل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب فلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل التنجيز على كماله وكان التعليق ان

يدخل على السبب اذ لا ضرورة تنافي الاقتصار على تاخير الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط

لكونه من الاثباتات فيقتصر بالشرط من قمار او هو حرام محض وللقائل بان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على

ما سبق من انه اثبات القوة لازالة الرق قوله الباب الثاني من البابين اللذين اوردهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة

بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوصف والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي قوله اللفظ المفيد له الظاهر ان المفيد للحكم الشرعي الاول

الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة

انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع

او لم يعرض له الا الصدق باعتبار العوارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهو غير متصور فيه بالضرورة

فعلى هذا الاحاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتمالهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول

فالقائل الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور اجيب لا نا نقول هذا التعريف باعتبار اللازم المشهور

لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والقصد تعريف لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث

ماهيته والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ قوله واخبار الشارع لما كان

مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل

الله البيع وحرم الربوا فلا خفاء انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل ذلك مجازا عن الانشاء فان لم يكن كذلك فوجه افادة الحكم الشرعي

ان يجعل الاخبار مجازا عن الامر والنهي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع

وسوهم خلاف الامر فانه من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هو انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا حمل مجازا على

من اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت هو مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو

مجاز عن الامر هو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت تمثيل صاحب الكشاف بان المعنى الوالدات يرضعن و بعضهم يميلون

الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما

اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام و عليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب

الاصول بباب الامر والنهي فقال شمس الائمة احق ما يبتدئ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما و بمعرفتهما يتم معرفة الاحكام

و يتميز الحلال والحرام وانما قال هنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اي على

سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط

العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا

تامرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس

صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على وجه طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر

اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتق منه

صيغة الاقتضاء هو بالاعتبار الثاني و هو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل آمر يامر مر والآمر والمامور وغير ذلك وكذا

القول بمعنى القول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام

الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء

كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز

ونحو ذلك وليست بالامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول فح يكون قيد الاستعلاء مستدركا

وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل بطريق الحكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء

من القائل قلت مثله لا يعد في العرف مقولا لهذا القائل الادنى بل مقولا للمبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر اعتاد

صريح اللفظ دون الكناية لا نبادر الى الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في الهيكل المخصوص مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة

افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا كما ذهب ابو الحسين البصري الى ان

لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور وردد بالمنع بل يتبادر

الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث

مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عم ايضا

يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قوله كل امر شاملا للقول

والفعل فالقول بكون فعله للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا

اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فمحل الخلاف كان يقول حقيقة امرنا النبي عم بكذا او نهى علينا اتباعه

ام الافعال البعض بنوع ما قال الاكثرون لا وهو المختار ولكل الفريقين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي

للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى بينهم

في الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي وقال حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق

فقضاها مرتبة مثبت بطل النقض ان فعله واجب الاتباع و هو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول ان قوله موجب

الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله فلان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع

ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل **قوله** قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان كل منهما

مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه و الاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع

بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان

خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقوله انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين لا يوجب

الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثاني

ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه

صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والدليل اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل

بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل و يامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل

بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء

وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء فالاول اسم والثاني مصدر بمعنى القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على ما هو

من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا في قوله تعالى

وما امر فرعون برشيد ونحوه غيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يحصل بالامر

ويثبت به فيكون من اطلاقه وقد يقال تسمية الداعي الى الفعل بالامر سمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشتق به المقصود

بالشان الذي هو مصدر شانه اي قصده وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما

تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف

صاحبه **قوله** سلمنا انه كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا بما يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال

ثم اشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل الفرع اولا والفرع ثانيا والدليل الثاني

اما الاول فلان الدليل المذكور على كون الامر للايجاب انما دل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا يدل على ان الامر

بمعنى الفعل عم للايجاب على ما سياتي بيانه فاستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لانه

المشترك لا عموم له ولما كان مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر

للايجاب قولا كان او فعلا فكفانا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب واما في غير قوله عم فليحذر

الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما سنعرفه واما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا

فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاق وبهذا اللفظ موضوع للايجاب اجماعا فالقول بكون الفعل ايضا
للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد والمدلول خلاف الاصل مع اتحاد والدال اعني الاشتراك
واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين فكيف القصر واضح وقد يعارض
ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غيرها وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا
لم يتوقع الترادف
المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي
والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ وفائه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير تسليم
لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائل لا يدعي كونه موضوعا لذلك بل يدعي انه يجب علينا اتباع النبي عم في افعاله التي ليست بسهو
او طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصد لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولذا
كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفروع فلان كون الفعل موجبا مستفاد من قوله صلوا
كما رايتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعين قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عامة
الصوم تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع
في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رض بينما رسو
تصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا
رايناك القيت فقال عم ان جبرئيل عم اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه
وليصل فيهما وبما روى انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل
موجبا لما انكر عم عليهم ويتم ما قال الامام الغزالي رح انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر خالفتهم
في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني الصيغة
افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن شريح من اصحاب الشافعي رح الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في
معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده
المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي
رح وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا قوله الند
هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا
متعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف والتعجيز هو طلب الاتيان بما لا يقدر مثل قوله تع فليعتبروا والتكوين قوله كن للامتنان
على العباد بعد قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها الجنة للاكرام بعد قوله بسلام آمنين وقوله انجلي اي انكشف جعله للتمني لانه استعمال
لليل الطويل فان انجلاءه بالصبح من قبيل المحالات التي لا ترجى في حصولها وقوله فاقض ما انت قاض وقوله وسبح السموات في مقابلة المعجزة
والحال والتكوين هو الايجاد قوله وعلمنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف
للعلم بان ليس موجبه الفعل ولا التخيير واحد ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه امر لا

وكون النفس عن الفعل ثم ابطل القول القائل بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في
الساعات او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يصح حملها على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي
القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ولكن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند البعض
لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر والقطعين في النهي وسوف الفرق بين
طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر هو في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير
ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي هو في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع
بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما هو فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين لا تفعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال الناشي عن الدليل
في الامر والنهي احتمال ناش على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال
الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة نحو ولا تعتدوا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها ولا تعتدوا ان الحوانه
سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا قوله
وهو الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من
وضع الكلام هو الافهام والاشتراك يخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول بالاشتراك لفظا بين الوجوب والندب على
ما نقل عن الشافعي رح او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول
بالاشتراك معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان او راجحا وهو يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب
والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه واحد ايضا هو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد
من الامور المذكورة في ذلك الواحد على سبعة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك رح انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن
اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي رح انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه
على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب
والاصل في الاستعمال الكمال ولان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو
قلب المعقول وكما ان هذا اثبات اللغة بالترجيح اعرض عنه المص وتمسك بالنص والاجماع اما النص فآيات منها قوله تع فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة العقوبة في
الدنيا والعذاب في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر لا اعتقاد
حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره كما قال الخالفين من كبار اعرض عنه فاصد ايا
عليه في المعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله وامر النبي عم ويحتمل ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر والاتيان بالمامور به فسوق
الا انه للتحذير عن مخالفة الامر واما تحذير ذلك اذ لا يحذر فوق الفتنة والعذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يوقع فيه مكروه ولا مكروه في مخالفة
الامر فوق الفتنة والعذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يدل على ان وجوب الخوف و
بقوله تع فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كونه امرا عاما هو مبهم بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب

لا انتقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى فيها للندب او الاباحة بل
الحذر عن اصابة المكروه واجب والامر معهود مضاف بمعنى عند دلالة على معهود عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا المطلق ان
المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره في غير مجاز اصطلاحا بقرينة العوارض والاقرب ان يقال المفهوم من الآية التهديد
على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان تكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق به الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن
ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضية فلم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم
الله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم الطاعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيار
او جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا اشتراك
هنا من بيان امر بين احد بها ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم
او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول عم يأبى هذا المعنى فتعين
الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه موجبه مجاز وبانها ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او
الشيء على ما ذكره في قوله تعالى واذا قضى امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا ما معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد الحكم
بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ذلك لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب او اباحة
مع ثبوت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة ثبت المدعى وهو ان الامر للوجوب لنفي الخيرة للعباد ولزوم
المتابعة على تقدير ان يكون الانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او بمعنى الصيغة
سواء جعل امرا منصبا على المصدر او المبني لا في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما يقول جاء في زيد راكبا
فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا الا ان المنع
عن الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار وهو الاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه
الذم والاعتراض يقول ابليس ما الزمتني السجود فيعلم ان التوبيخ والانكار فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود في المحكي
للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة او مجازا فيه قلت اطلاق قوله تعالى اسجدوا لآدم من غير قرينة
مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في
ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين
الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني تأثير قدرته بالشاهد اعني امر
المطاع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول وكلام وانما هو
الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى اجرى سنته في تكوين
الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع ان تكونها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام
الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر فيتسلسل ولانه يستحيل
قيام الصوت والحروف بذات الله تعالى والكلام هو خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم

تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي عند ابي [illegible] بان يتعلق بالمعدوم على ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك وبعضهم على ان الكلام
في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى المخاطب وعلى المذهبين سواء كان قوله تعالى كن مجازا او حقيقة يكون الوجود مرادا من هذا الامر
اعني امر كن اما على الاول فلان معناه نقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الثاني فلانه جعل الامر
قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع
وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وغيره في التقدير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا
الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد وعلة في تكون الاشياء بناء على ما هو رأي الاشعري لانه انما يكون شرطا وعلة وترتب عليه الوجود
بامر التكوين كما ترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون الامر قرينة الايجاد ومقرونا به في وجود الاشياء
وتكونها على ما جرت السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكون المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا
في ذلك غير مفتقر الى شيء آخر وذلك لانه لا معنى لضم الشيء الى الغير في تحقق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصد به ما قصد بذلك الغير
وفي الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر وهو اجازة الفعل
وتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضمير يكون في عبارة فخر الاسلام يكون للوجود دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر [illegible]
لما صح ان يكون الوجود قرينة للامر اي اثرا مقارنا له مرتبا عليه وبالجملة فسواء جعل هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود
مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لان كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا
مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد من امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى
وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من اوامر الله تعالى طلبا للتكوين يجب ان يكون طلبا لحدوث الشيء في امر التكوين وحصول
المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل
المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشأ كما في امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد ان يكون للمامور نوع اختيار وان كان
ضروريا باعتبار مشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والاضطرار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في امر التكليف بل نقل حكم
الشرع لزوم الامر للوجود الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار اللازم هو الوجوب
بعدما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المأمور
مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا
عن الوجود وعملا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت
نعم بحسب اللغة لكن حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وعدم [illegible]
قلت نعم معنى الامر لغة الطلب ووجود الفعل وارادته مع المنع من النقيض وهو الايجاب والالزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف
مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب
والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والا لما دل بعضها على الاول وبعضها على الثاني وتقابل [illegible]
بعضهم يقول لا عبرة ان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون صيغها فحصل المامور به وامر الله تعالى

وقد تكون بدونها فلا يحصل والقائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا كان اوامر الشرع مجازات لغوية
وايضا لو كان الامر لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ لو كان ازليا لزم قدم الحوادث واقتضاءه ان ازليا
لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما تنبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل ليس ثمة تكوين من غير قول وكلام ومنها
قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدين فيها اي ماكثين المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من اين تعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولم لا يجوز ان يكون من اين تعلم ان
الوجوب هو مطلق الامر قلنا من ترتيب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق وايضا دلالة الاجماع على ان موجب الامر
المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل
على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في
اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اطلق القائلون بان الامر للوجوب ان موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه
ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي الامر
المطلق والوارد بعد الحظر قرينة على ان المقصود دفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها
من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رح اذا انصرفت
عن الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال لا يصحح القاعدة
الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرائن وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار
حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي رح ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول
الله عم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول
ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب محاذ
الى البعض ولا نزاع في حمله على ما تقتضيه المقام عند انضمام القرينة قوله مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة او الندب
فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الا[سلام]
بعد ما اثبت كونها صيغة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال
هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على
كون صلوة الضحى او صوم ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق
امر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وقد
ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان الاكثر ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به
خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة يطلقون على ان
الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها

لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او مقرونا به فيكون مامورا به
والجواب ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واجبا
مبهما من امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك كذا قيل فيه تحقيق لكلام فخر الاسلام لو لا نظم الندب والا[باحة]
في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص عليه وذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف في صيغة الامر وان كلام فخر الاسلام
بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الا[ستثناء]
وفي الباقي مع الاستثناء ولا كان هذا ميلا الى ما هو الظاهر من التاويل الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي
ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكره والتاويل آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له
ليس مجازا بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل لانه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز
وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع
له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر
الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة لتكون مجازا او من
قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لتكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب
مع امتناع الترك ومعهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد
بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمنافاة امتناع اجتماع
الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الا[باحة]
بمجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم فيحصل الوجوب بامتناع الترك و
والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه
في المعنى كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا او قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم
الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل
وجواز الترك مرجوحا او مساويا حتى تكون المجموع مدلول اللفظ فقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا
بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ
على جواز الترك وامتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من
الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز
الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على
طلب الفعل مع منع النقيض والاثر الثابت به اعني كون الفعل بحيث يمنع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه
بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان مجرد جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم العاقبة

جوازه وهو عبارة عن جواز الفعل ثم بعد هذا مبني قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو
عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك ثم ان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا
فيه والمناقشة في امثال ذلك لا تليق بهذه الصناعة الا يرى ان قولهم الامر صيغة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو
المدلول المطابقي للفظ ثم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب
والاباحة وارادوا انهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة ولا عن الطلب فما ذكر من ان الامر
لا يدل على جواز الترك اصلا ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اريد بحسب المجاز ثم لا نحو ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل حزما في
طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا ومتساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال
الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان
كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد
جواز الفعل والاذن فيه وثبتت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة
الا يرى بانه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس مع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل يجوز يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوص
وبالجملة لا يخفى على السائل المنصف العارف من صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان
مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل
في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك
كما اذا قلنا يرى حيوان ونطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث
الوجيه لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا اذا استعمل بعد ان الوجوب عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون
بارتفاع الحرجين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رح يدل لان
دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل
الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام دلالة الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل
يتوقف على قيام المحرم ودلالة الامر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها الحقيقي لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى هذا
نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او صيغة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق
واحد قوله فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان
كان الامر مطلقا يجب فيه المرة وان كان موقتا يجب الطاعة في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى
الصلوة في كل فجر ضمنا زمان في مثل صلوا وصوموا لامتناع الايقاع في زمان وبعض فان في مثل طلقي تمسك الجواز انقصد العموم دون التكرار
وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم نظرا الى معنى المفهوم من صيغة
افراده في الحكم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك واما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة
مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الزمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك

الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وسنعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار
من الامر بالحج حين سأل أكل عام هذا ام للابد لانه لولا فهمه لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه
من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه وسأل او جوابا بانه انما فهم التكرار بل انما سأل لاعتبار الحج بسائر العبادات مثل الصلوة والصوم
والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر والسبب اعني البيت وهو ليس
متكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة في حجة الوداع قال عمرتنا هذه لعامنا هذا ام للابد علما لا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس فهو
ما روى ابو هريرة رض ان النبي عم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس أكل عام يا رسول الله فسكت
حتى قالها ثلثا فقال عم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والحج لو قلت نعم لتقرر الوجوب لكل عام على ما هو المستفاد من الامر
قلنا معناه لصار الوقت سببا لانه عم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رح وهو انه لا يوجب العموم
والتكرار لكن يحتمله بمعنى ان الطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا او اراد تقييد بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك
لا يبعد من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا والفعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقرر المصدر معرفه
بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء
وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
اقتران الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي
لتجدد المسبب من مطلق الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي
وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فكلا
ما نحن فيه وح لا معنى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق
هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وح لا اشكال
وظاهر عبارة المتن ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجد على هذا المذهب لا يبقى الاول كما صرح به المص في مسئلة
ان دخلت الدار فطلقي نفسك واذا اعتبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف متكرر
فان قلت كيف يؤثر التعليق في احتمال اللفظ قلت لا بعد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق عند
الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو انه
لا يحتمل العموم بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم
لا تقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول شمس الائمة
الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى
ما يعتد به متيقنا ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتعين
على الكل اما باعتبار الاعم المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء
او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك ثنتين وثلثا

ايام او كل يوم وجود ذلك قلنا الامر انه تغيير بل تغير الى حال الحمل مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع
بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك
فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان الفرد لا يقع على العدد فان الفرد القرآن بشيء من ادوات العموم والاستغراق
تكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب ولا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه
يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد تفرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم
قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال
والاسلام وعلى هذا تخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على
مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط لصحة الكلام والحاصل
ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد عندنا المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يكون
ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع يد السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ
بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة هو اليمين بدلالة الاجماع فالمعنى الذي سرق مالا سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة
وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما فلا يتعلق قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر
الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف في ابتناء هذه المسئلة على
على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا تقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الامر
على قطع اليسار ولا بناء على النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر
امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق قوله فصل للانواع
في اطلاق القضاء والاداء بحسب اللغة على الاتيان بالموقت وغيره مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان
ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رح يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء
الا فيما يتصور القضاء والاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب
مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه كما في قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد
السبب لوجود المانع وجواز الترك مجمع عليه وهو منافي للوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل
لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل فعلى كلا مهم ان الاعادة
قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا لا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض
المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له
شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا
وعند اصحاب الشافعي رح اي صاحب هذا الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر
واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو

هو بالسبب وقد يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان المسلم
عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وايتاء ربع العشر فالحاصل ان العينية والمثلية
بالقياس الى ما علم بالامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وقد يحتاج الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فما
يحصل به تفريغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما
في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها
لان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات
وقال الثابت بالامر دون الواجب ليعم اداء النوافل اذ لا عبرة في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن
بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب
بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولا بد لك بان يتبرع من رب الدين وكذا
اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصر يومه قضاء من ظهر يومه لا يصح مع وجود المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى
فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمأمور به عند
المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولو سلم فقد اخل فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد دخل
في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المأمور به فان جعل الامر
اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما
او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
بادائه وهذا معنى المندوب اداء وبعضهم يسلم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف
اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة
لان النفل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام ههنا انه يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في
الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة في كل من الثلاثة
فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا يكفي بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلع على ان المراد
بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغة وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او
راجحا او مساويا وبالكل التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان
صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي
قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط
الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب
اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ
عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزم وذلك في تسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول

بكونه بسبب جديد واصطلحوا اي الفقهاء على معقول بقضاء البعض بسبب جديد اي نص مبتداء مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء في
عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا اشير بكلام المصنف في اثبات الدليل
وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في
الوقت انما عرف قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامته مثل هذا الفعل في وقت آخر مقام بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق
فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التكبير وهذا معنى قوله واحوالها
فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات اذ ههنا بها
وانما بها وانما اثبات المماثلة بينهما لا يمكن الا بوجب بنص جديد لكان بمثله الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء
لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا
وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يعود بترك الامتثال وهو تقررها
عليه من العهدة واجيب بقوله وله مثل عنده من عند المكلف بخلاف الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير
ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا اعادة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما يخص الجزء من حقه وهو ادراك
شرف الوقت وبقي اصل العبادات مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بالصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر وما عليه من
الهيئات في الاداء حسا وعقلا في ازالة المأثم شرعا وان لم ماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بنصه لا يسقط بدونه كالواجب بالنذر
المعين يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى بمخالفة الهوى
لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع القوم على الوقت انما هو لامتناع بعدم الحكم على السبب قلنا ملك الفائت يقابل بالمثل او الضمان في
قوبل به شرف الوقت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد اسقط في غير العمد
رفع عن امتي الخطاء والنسيان ويثبت بعفو الاثم في العمد بالنص او الاجماع على تائب ثم تارك الواجب بتاخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم
ان ابطال الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصلوة والصوم لا يسقط بخروج الوقت الا ان المص ... صرح بانه تعليل
ما يفهم من معناه اداء ان عامدا او ساهيا اذا لم يكن عامدا لا تكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء التوكيد غير عامد هو
الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت آخر من غير تعرض لشي آخر معه ايماء الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان تكون مراده ما لا
بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه تنبه في اثناء الكلام على زيادة فايدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت
في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا مجزي في حق اصل العبادة
فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم
لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد
لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الوقت
الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة
ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا انه بسبب القضاء بالامر الاول لان الامر معقول المعنى ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس

لا يقتضي صوم يوم الجمعة وما يقضا له قضاء لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة على التخيير ولما كان سوا اهل العصر بانه فيه لازم للقول
بمعناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كان المامور به في الوجه مع نقص فيه ونحو لا يلزم القضاء مخصوصا
بيوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون الصوم في اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان اما اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان
ولم يعتكف لزم قضاء الاعتكاف في شهر آخر متتابعا بصوم مستأنف ولا يجوز ان يقضي في رمضان آخر مكتفيا بصومه فلما لم يكن كان القضاء بالسبب الاول
وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه ويكون الاعتكاف فيه تابعا له ... بسبب جديد هو التفويت
وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به وهو ... ان الصوم في هذا الشهر مشعر بان المراد بالسبب الجديد
الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على شرعية الحكم والثاني ان المناسب ان يقول السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب
الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبها
بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام
اشارة الى هذا المعنى وقال هو اشكل لان الشارع الفعل مجملا المطلق بايجاب المكلف اياه على نفسه والسبب الدال على وجوب القضاء فيما اوجبه المطلق
على نفسه يكون بوجوب جديد لا بالوجوب الاول فكذا في الحاشية وتعين بالواسطة من الكتاب وعبارته في الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا
يقتضي صوما للاعتكاف اشترط ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان لعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت ثم فات بحيث لا يمكن
اكتسابه مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت جديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هو الاحوط او
لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط بالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان احتمال السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا
عاد لم ساء ادرك رمضان الثاني لقوله يقتضي صوما مبنيا على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم ولهذا الشرط
ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوسل اليه الا بها وتكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة
وهو متوضئ جاز ادائها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه
الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم
المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو
عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله
فلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فيسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة
لتحقق العجز عن اكتسابه وصار الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه اقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا لان صلوة وجبت
مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه بقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف
الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت
بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من
الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة كالاصل وهو السقوط
يعني رمضان في النقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف

المؤثرة

وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واداؤه والاعتكاف الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص

بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولويه سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها و

ايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وثانيهما سقوط

النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو

خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف

الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به

واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لم يثبت ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى

سقوط النقصان فما ذا ثبت ما ثبت خوف الموت فاولى ان يثبت ما ثبت خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب

وكثرته تؤدي الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاسباب ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير

والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد نشأ بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة

الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سابقا على المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي

الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان السقوط مما ذكروا وكم اشارة الى الجواب عما يقال اي سقوط شيء لا يصلح دليلا على صوم مقصود

فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت

الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع قوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخل على الجملة الاسمية المبتداء

ان يحمل وجوبا اولى وضمير يحمل عائد الى النقصان والوصف وحده لا تحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود

رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به واحد من

صور رمضان العاصل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للرمضان الذي نذر الاعتكاف فيه ثانيا فان هو رمضان الثاني

الذي يليه وهو معنى الثاني قوله في تقرير السؤال والحكم في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان تكون بالتنكير وكذا قال المصرح في رمضان

آخر لا بهامه والى رمضان الآخر لتعيينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك

لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان عن له انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا اكثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب

وشهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره تنبيها على فساد التفسير

ونبهنا على فساد التفسير لا يستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم

وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط

موجبا له قوله او فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا

في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان قوله ودفع في بعض الحواشي الوجهان

بغير ما فرق فقيل احدهما ايجاب القضاء في صورة الفوات بما اوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول

احوط والالزام ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات بغير التفويت كما اذا حدث بعد رمضان مرض مانع من الاعتكاف

كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر

ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله الاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى

صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه

الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني موجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط

هو التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول

ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية

بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بعد ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد يسقط بزوال الوقت كما

في الصلوة والصوم فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى

النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة وكما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في

رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ قوله والاداء قد سبق ان المأمور به اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض

ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر نوعان نوعين وكل

منهما متنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف والشرائط

فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول والا فان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول

فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء او قضاء وكل منها ثلثة انواع فالاقسام

بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما

وظ عبارة المصنف تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر كما هو دأب سائر الاصوليين فيلزم ان تكون الشبيه بالقضاء قسما

منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرناه وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء

قوله كالجماعة فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والاولى بالجماعة صفة

بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو

الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه

بالقضاء وفي لفظ المصنف اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا فيما يسبق فيكون اداؤه قاصرا فهو التمثيل للقاصر

مثالين اشاره تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل

ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة ما لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة

نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين بناء على تفاوت القصور زيادة ونقصانا قوله كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول

الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه فاتم

صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوته ما التزم من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام

من المتابعة له والمشاركة معه مثله اي مثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة في هذا الاداء

فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف والمسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الحكم وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لانه ضرورة تحقق التغاير في الحكم وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل ما جعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما قال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان له دينا في ذمة المديون فتقاصا دينا دينا ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظ ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون من قضاء الدين بمثل والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل قوله والقاصر منه اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك مسلمه باحدى هذه الاوصاف فهو اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه الاداء ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن لان يد المشتري قد زالت عن المبيع بسبب كان في يد البائع مستحقا في يد البائع فنزل ما لو استحقه مالك او من له صاحب دين وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وفي لفظ التسليم اشارة الى الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي البيع دون المغصوب قوله وكاداء الزيوف فيجوز وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان ينقض الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رح له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا واما منع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم صاحب الحق بها ان يجعل قبل الهلاك من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا

مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك لعذر جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام قصدا وكانه خلف الامام وكما كان اداء اعتبارا الاصل قضاء باعتبار الوصف حصل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء قوله في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحال قوله وقد فرغ حال ثم الامام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة تكون بعد حصول فراغ الامام قوله والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل قوله واما القضاء فيقع اما بمثل معقول او غير معقول واما غير محض قوله وثواب النفقة للحج استدل الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة تقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الامر وظاهر المذهب انه يقع عن الامر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الامر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما قوله ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة للدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد بنفسه او مع الاصل بان يقضي صلوة معدلة الاركان او يتصدق بدراهم جياد وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول قوله فصار بالقول احتياطا الى الاعتبار ولا دلالة لان النص المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل تكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل به تكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فكان القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها واهل المحمد رح في الزيادات في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تع قوله وفي الاضحية عطف على ما دل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكرنا وبوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين بخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل الى الاضحية اي اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام وتستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان تكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق في الوجه لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادات اخذا بالمثل لا عملا بالقياس مما لا يعقل معناه فقوله في الوجه وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبادة المثل الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح قوله لم يبطل بالشك اي باحتمال ان تكون الاراقة اصلا وقد ورد عليه النقل الى ايام النحر فان قلت فكيف يتعلق الحكم الى الصوم فمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يبقى بقاء وجوب الصوم بعوده قوله ومن ايام احرقوله لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء اعالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله يقسم الى هذه الوجوه والصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فكذا يكون العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا الا ان الرد نقض سابقة

على ما يفهم من ظاهر العبارة قوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له وهو ابو المراة فعتق لانه ملك
نفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه مسمى مال او عجز عن تسليمه فان لم يقض
القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة فهذا التسليم
اداء من حيث ان العبد حق المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكن يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل
النص والمعقول فالعبد المملوك ثانيا كانه مثل ما سمى بالتسمية لا عينه وتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المراة
لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بالقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري
اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ وتفرع على شبه القضاء ان العبد
لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها لو
صادفت ملك نفسه وتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة
ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة ثانيا في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل
من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء
القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه قوله دخل على بريرة وهي مولاة عايشة رضه وعايشة رضه
من بني تيم وتحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عم قوله ولا
حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف
مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل
يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وفي عبارة المص مناقشة لا تخفى وتقابل ان يقول لم لا يجوز ان يتعلق العين المتصف بالحل والحرمة
هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك
بالنص قوله ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال من الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اصلا لنحو الاسلام
وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباح اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء
قاصر يبرأ الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رح خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه وقد اشار بقوله طعم المغصوب الى انه لو اطعم
ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه
او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي رح بان الغاصب ما مور بالاداء
ولم يوجد لان ما وجد تغرير منهي فلا يكون اداء ما مورا به وانا نقلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في
موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد منه صورة الاداء تسليم
عين حقه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور والمنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه يمكن ان احدهما انه
تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وبينهما تنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والثاني لا يحصل
الا باداء المامور به وكان سماه اداء قاصرا فلا يعتبر نفيا للغرور قوله ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا
واداء لم يوجد ضمانا

قال النبي عليه السلام والذي نفسي بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه صدق رسول الله

ووصفا حيث صار متمكنا من التصرف فيه فكان قبل ازالة يد اطلقه بجميع التصرفات وما اعاد الاعتاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل
قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه معارض بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فكان قبل جهل المالك يبطل الاداء لما فيه من الغرور وقلنا
الجهل عارض نشأ منه فلا تعذر به المالك في ابطال ما اوجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه
وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة
الداعية الى ان يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء قوله والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا
كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او
انيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل قوله حتى يقطع اليد ثم القتل اما ان يصدر عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطاء
او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه وتحمل الخلاف
المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا او يكون القتل قبل البرء قوله وعندهما ليس للولي ان يقطع بل كان
ان يقتل لانه انما يتحقق بالقطع اذا تبدل ثم لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع من بين وصار مثلا
ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل تمام الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون
القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا حزه متعمدا بضربات فليس للولي فيها الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية
فظهر ان المراد بما لم يجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المص رح تعيين لما صدق
عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم قوله والقتل يحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به فلا يتصور التمام
والسراية بعد فوات المحل قوله وعند ابي يوسف رح يجب قيمة العبد يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له في الخلف الذي
بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رح يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء
المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم
تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عندنا لا تضمن بالمال المتقوم وتوطية لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن
المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو نفي المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما
من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عندنا فصوع
والمنفعة عندنا فيه معتدة منافع المغصوب تضمن بالغصب بان تمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف
بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعندنا لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز
لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة موقوف على البقاء لا محالة وغير المحرز غير متقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة
غير متقوم فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الاخص ولا نقص وبنى على عدم بقاء الاعراض ولا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن
وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة الا ان يخص الحكم بالاعراض التدريجية مثل المنافع
مثلا وايضا للخصم ان يقول ان التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بمحل
قوله تقومها في العقد ثبت بالنص منع لقوله ما ليس متقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرو

منقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان ما شانه الشيء في الشرع يجوز ان يتقوم باحد امرين
او لوازمه قوله على القياس عليه اي لا يصح اثبات القدرة القابلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد والاثبات اصل
المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على
خلاف القياس لاستيفاء الاحرار فلا يصح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق في كل من القياسين مما وجه تخصيص ابطال الاول بكون
الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقومها بما ليس بمحرز لا مقابلتها بالمال
بالمال لتحقق الاستيفاء المقصود وقضاء الحوائج لكل منهما والرضى انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم
متقوما متمنعين كونه من القياس بين جائع قوله وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل لما لان ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى
لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول عليه بناء على قيام العداوة في صيرورة اولياء
المقتول وابنائه حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال واما شرع في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم
المعصوم عن الهدر بالكلية قوله والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت
في الذمة كما في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فتحمل فيبني على المسامحة كالنكاح
وان لم تحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه شبيه بالاداء لما في القيمة من
الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر
مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يتخير الزوج بين اداء العبد والقيمة اجيب بان العبد معلوم
الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبدا غير موصوف فصار الواجب
بالعقد كانه احد الشيئين فيتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المراة فبايهما ادى يجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله
اي الواجب من الاصل الوسط وما سوى على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها ... من اصالة القيمة بل هو تعين وتوهم
لما سبق على ما قررنا اذ بحر والعجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يتعذر الا
عند تعذر الاداء قوله فصل في مقتضى الشرع انه لا بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة
فلا امتناع لان قول القائل افعل يصح على سبيل الالزام امر لغة ثم انهم اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه يثبت
بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فلا بد قبل تفصيل المذاهب والدلائل من نقل
بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروع
كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به قوله هذه المسئلة يعني مسئلة
الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد
من البحث عن ذلك ثم تفريع عليه مباحث من ان الحسن حسن لعينه او لغيره ونحو ذلك قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول
يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من حيث
البحث عن ان افعال الباري تعالى هل يتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيئته واصولية من جهة انه

على ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتهما من مهمات علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما
ليس بقبيح قوله ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه
متعسر الوصول اليه وهو مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب منها الطرق الموصلة اليها وعباد بها التقريبات المرتبة بالقوى
الفكرية للوصول اليها ومجاريها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي او ...
في البادي فقد بعد عوده الى الطريق الحق واعترافه بالعجز ومن غرق في بحر ولم ينتبه للخطاء في مقدماته فقد هلك قوله وحقيقة الحق
الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا
لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط
على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وتحقيقه الحق احتراز عن مجازه عما يشبه الحق وليس بحق
قوله وفقت اي جعلت واقفا عليه او وفقت اي جعلت الاسباب متوافقة لارادة فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق
قوله اعلم ان العلماء تحريرا للبحث وتلخيصا لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة قالوا كل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان
الاول الحلو حسن والمر قبيح والثاني العلم حسن والجهل قبيح والثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح
او الذم والثواب او العقاب ان الشرع علقه او على دليله وهو لا ينافي حصول العفو ... ومعنى كونه متعلق العقاب ولم
يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو
ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع
كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند
الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين تعيان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما حسن الفعل وقبحه ليسا
لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن والقبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له
فيه والعقل لا يحكم باستحقاق المدح والثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين
يعني انه لا بد ... الشيخ مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه ولو ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين قوله
لان الحسن والقبح لا ينسبان الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في كتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة
الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك
لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى ويعم كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح
والثواب في الله تعالى منتف عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بالمامور به والقبيح بالمنهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح ...
... تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بالاتفاق وهو معنى الحسن والاوضح
ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح بعض ان
الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وقيل الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله
ان يفعله وانما احترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما ان يفعلاه فلا يكون حسنا

بل قبيحا فلو لم يقيد لاسفض السؤال جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يختص بالواجب والمندوب
لا مدح على المباح ولا ذم لتنفيس فلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب
والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين
وهنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه انه للعالم القادر بحاله ان يفعله او لا يفعله فيكون واسطة
بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه
عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة عند القبيح واما تعريف ان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح
ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المص
ولقائل ان يقول ان اريد بالمباح انه يفعله ولا يفعله فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد
ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء
على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن لا تغيير القبيح منه وبين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه

قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ط هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين
وذكروا الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا
والا يعرض للنوع كعلم الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته ثم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او
لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظ ثم ما ذكره المص في هذا المقام دليلان لهم على هذا المط مع اعترافه بضعفهما وعدم تمامهما
الاول م
بحسب ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل الموصوف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم انه وجودي لان نقيضه لا حسن وهو
عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يستحيل حمله على المعدوم فهو معنى زائد على الوجودي فيكون هو عرضا قائما
هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم
اثبات الحكم لمحل الفعل بالاولى لان الحاصل فيهما معا هو الجوهر اذ هما معا في حيز الجوهر تبعا له وصف قيام الشيء بالشيء كونه تابعا له
التحيز ايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما معا في حيز ذلك
الجوهر وقيام الشيء بمعنى القيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول انا نمنع ان المراد
بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى حالا والآخر ناعتا ويسمى محلا لا ما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض
بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان ذلك اريد كونه تابعا له في التحيز فنحن نسلم ان قيام هذا المعنى لم يلزم لجوازان
يكون الحسن صفة للفعل بهذا المعنى لا بمعنى التحيز بل بمعنى التابع للجوهر الذي به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا
لجوازان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حقيقة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حقيقة منه معدومة كما للامتنع الصادق
على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي
فلو ثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان والوجود
بعين ما ذكرتم من الدليل مع ان المتكلمين قائلون بان الامكان ذاتية الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالاتفاق المذكور

فيلزم اتصاف الفعل به بقيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا وجود محقق له في الاعيان ومثله لا يمتنع قيام العرض
ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار بعينه في الثاني
مبنية على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك وهو واضح انه اضطراري وان كان
جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح مع المرجح يعود التقسيم بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ويلزم
التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاضطرار
والاتفاقي لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا وجه للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في عبارة المص ثم انه لا حاجة
الى ما ذكره من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك
قولنا ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وربما تامل غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة
البعض فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا
اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة التي هي ما يتوقف عليه لان الممكن لا يصح بدون علة ولما كان فيها ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود
المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او بفعل اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار
حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل لان الاختيار صفة محدثة الامر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الامر او يكون
اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية
كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل
البارئ فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا
لكنه غير واقع والرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء فعلا يجب به الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري
الا ما يترجح بالاختيار والخامس ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بالارادة لا ينافي ذلك فالمرجح
هو الارادة يجب الفعل عند تعلقها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة للتاثير وعن
الثاني بان مرجح فعله تعالى قديم فلا يحتاج الى مرجح فيجوز على الاضطرار الى المرجح عندنا هو الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان
وجود الاختيار مقدوريا للفعل كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع
بانه اذا كان مالك الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فيقبح التكليف كما اذا كان الموجد هو الله تعالى على ما قال المص انهم
يوردونها على معتقداته مع انهم يعتقدونه وهو دفع منشأ الغلط في الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه
يقينيا والمص اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحاصل
الحاصل بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد
بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله** المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر ما يحصل به للفاعل معنى ثابت
قايم به كما اذا قام فحصل له هيئة القيام او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر
قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والحديث فانه كذلك

لا ايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكالقاعه القائم او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بتلك الايقاع
وهو المعنى الحاصل من المصدر وتكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة ونحو ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى
والاول صفة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا
لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والعبرة ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل
في جانب المبدأ اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع
الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان واما فالمبدأ لان التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان
ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم
عند ايجاد الله شيئا ان يوجد امورا متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة بان لا يكون ذلك ولا يخفى ان انما
يلزم ذلك لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعلة ما قالوا وحدثنا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك
واما انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الذي ان الايقاع معناه التكوين وليس
من الصفات الموجودة في الخارج على ما عرف في علم الكلام والا لزم ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة
ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمدة في اثبات
هذا المطلب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع
المصدري من شيء يقع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها ويمتنع عند عدمها
عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود
الممكن على علة موجودة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته قوله فلا يخفى على بعض
الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان ومعنى الاحتياج الى الموجد وهذا الانسان في الفرودة والفرودي عربية عليهم بصورة الا
قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد
واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احدهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما
وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم يصدق لم يصدق قولنا قد يكون اذا عدمت جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه ان كان ممكنا لا يلزم
من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان المحال اللازم بوجوب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم
تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه
لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان اللزوم واما الثانية فلانها لو لم يصدق لصدق قولنا قد يكون
اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود
الجملة لو كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن مع وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده فنقول

فنقول في تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر او لا وكلاهما محال اما الاول فلانا سلمنا انه لا يكون ما فرض جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء
شيء آخر واما الثاني فلانا سلمنا الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
في الحالين من غير زيادة ونقصان في شرح الوجود او العدم وكلا الامرين يعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة
فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده مع وجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود
الممكن من غير ان يوجد شيء آخر له مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في
تلك الجملة علة تامة موجبة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجبة تارة وعدم
تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة قلنا ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق
في حالة العدم وهو ظاهر وفي حالة الوجود ان تحقق لم تكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان
حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ونظير ذلك بهذا التقرير ان في عبارة
المصنف زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال وقد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في حالة لم يوجد شيء آخر فان قيل ان كان الكون
بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فهو فساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد
بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته
بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة
وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تنافيهما وهذا كما يقال ان الحكمة تناقض الفرودية فان قيل العلو
النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت
العلول نوعيا فعلته احد الامور فلا ينتفي الا بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول فاعلم ان ما ذكره المصنف
مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن اعتبار اضافة العلة الى
المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا فالمشهور انه ان امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف
عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية
وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن اولوية من غير ان ينتهي الى الوجوب فح يمكن عدمه مع تحقق جملة
ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه انما تفيد الاولوية او الوجوب قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية
فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا تكون المفروض
جملة ما يتوقف عليه الوجود قوله وهذه القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها
مما اتفق عليها الحكماء واكثر اهل السنة بمعنى انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل
المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب عند تعلق ايجاد
الله تعالى اياه بارادته واختياره ايجاده في وقت اراده فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اصل ان كان
قديما لزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا نقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول قوله واعلم

ولا شبهة فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب
وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لامر وبعد تحققه
الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه بانه ان اريد سبق
الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب
في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق
الجزء على الكل والعلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا
باطل لانه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في
الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب
مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني
فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة
فيلزم تقدمه عليه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها
وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكونها جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا خلف والحاصل
ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة
امتناع كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه ومع ثبوت الاول ينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه
في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لا مر في الوجوب ايضا مما
يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى
الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي هو تأكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الا
وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة التسبب ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب
الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب شيء من العلل الناقصة
فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحقق تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب
اثرها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج ولا مخلص من ذلك قوله مع العلة الناقصة او
التامة اراد العلة الزمانية والا فالمعلول متأخر عن العلة بالذات قوله ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب
على الوجود وذلك ان ما يهمنا انهما معا معلولا علة واحدة وهو المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الآخر كمنزلة
النهار وضياء العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما
على الآخر وان يعتبر احدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه
كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكنه بحسب اعتبارات مختلفة وهو الذي
يقال له دور معية نظرا الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخره

وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجوب وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على جميع ما يتوقف عليه الوجوب مع
نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي
تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد ولا يصح ان يقال وجد
فوجب صدوره وان توقف العقلية لا تقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود
على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا معا في الكل الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم
قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا يجوز ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالحال
الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن
فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فالحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود
وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث
ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها
كان حدوث زيد في ذلك الوقت ترجيحا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم
يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وهذا يندفع بما يقال لم لا يجوز ان
يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها ترجيح ما يشاء متى يشاء والاحضر ان يقال لو كان المجموع
قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه
المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت
اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام بطلت باسرها
اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ فان لم يكن بعض تلك
الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة
وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء
من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد
الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير
وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غايته ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني
فلان العدم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في ان المركب ووجود المركب يتوقف على
وجود اجزائه بالضرورة فلا تكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات
مع معدومات لكان وجود جميع الموجودات التي تفتقر اليها وجود الحادث مسبوقا بالوجود الى زيد موجودة
لتوقفه على المعدومات ايضا والتالي ثم ربط لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي تفتقر اليها وجود
زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه

اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم اى ازلى فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من
الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذى هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتى
يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات
التى يتوقف عليها وجود زيد قديما فاذا كان العدم الذى يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل
الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير
تركب العلة من الموجودات والمعدومات التى عدمها ازلى ضرورة استناده الى القديم واما الثانى وهو توقف وجود زيد على
عدم عمرو اللاحق اعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شىء مما يتوقف عليه وجود عمرو
او بقاؤه اذ لو وجد علة الحادث الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته
التامة فذلك الجزء الذى يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فنقول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا
محضا او مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الوجود فقط لانه يجب القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او
بزوال كلا الجزئين اعنى الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يحصل الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون
بزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا وكانه قال اما ان لا يكون لزوال
العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يكون
الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه ونتقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او شىء الى الكلام عليه واما
موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شىء مما يتوقف عليه وجوده ونتكلم حتى الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال
وما يستلزم المحال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال ان الكلام فى زيد الموجود واما الثانى وهو ان يكون لزوال العدم
مدخل فى زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات
موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر بل لان ما فرضناه مجموع
الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الوجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات
لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التى فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن
وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذى فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم
عمرو ضرورة انتفاء جزء ما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائها الوجودية
والعدمية هذا خلف لان التقدير تحقق جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شىء فرضناه
عدما فاذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التى يفتقر اليها على عدم شىء ثبت قولنا كلما وجد جميع
الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهى القضية التى ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم
يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجوده بل لا بد من عدم شىء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه
الا بعدم شىء من تلك الموجودات التى يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشىء بانه لا يكون الا بعدم شىء مما يتوقف عليه

وجوده وهلم جرا الى ان ينتهى الى الشىء الذى لا يكون عدمه من الواجب بواسطة فعدمه لا يكون الا بعدم شىء الواجب وهو
محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما
ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها من غير
ان يبقى موقوفا على عدم شىء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز
ان يتركب عنهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذى له مدخل فى العلية ولا شك ان
لعدم المانع دخلا فى علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقديره
فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شىء من الاعدام التى جعلتموها داخلة فى العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق
تلك الاعدام من الفرض الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعنى وجود جميع الموجودات المفتقر اليها
مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم
انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شىء من تلك الموجودات الى ما لا دخل له فى اثبات المطلوب ولكن تقريره
اخر وهو ان يقال ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة
مسلمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شىء من الموجودات المفتقر اليها المستندة الى الواجب وهذا مما لا يستلزم انتفاء
الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شىء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون
عدمه مستلزما مع ان الكلام فى زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب
وان لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء فى انها تنافى الحدوث الزمانى وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود
المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان
يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اى وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير
وجوب المعلول عند وجود العلة فيفنى اى وقت اوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التى
يحتاج اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام الى ذلك
البعض الذى لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شىء من الموجودات التى يفتقر اليها وهكذا الى ان ينتهى الى الواجب
على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلة تقتضى شدة المناسبة بين العلة
والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح ولا يكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان
اشد ما سببه بالموجب من المختار فلا ينقض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ
قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل فى جملة ما هو
علة الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها
بداية والحركة امر غير قار الذات فيتوقع لا مساع بقائها لا الا رفع شىء من الموجودات التى يفتقر اليها حتى يلزم ارتفاع

الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات ولا يلزم ثبوت امور لا موجودة
ولا معدومة اجيب بان لا نتصور الحركة الا بان يوجد اين اى كون فى مكان او وضع ثم ينعدم ويحدث اين او وضع آخر فا
او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فلا بد من الغير الغار لا يكون
اثر الموجب فالذات التى تستند اليها تكون توجب اثرا يجب زوالها فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو امر
ممتد فان كان افراده بحيث يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة فالا لم يكن طبيعة المطلق
لطبيعة الافراد بل هى ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان
المطلق باعتبار جميع الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون فى طبيعة الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة
المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد فى الامكان او الامتناع وههنا طبيعة كل فرد
تقتضى عدم البقاء فلا يكون المطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الواجب ولا افراده ايضا
لامتناع بقائها كما ذكره المص وقد اندفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس
الفلكية الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم
بان الالوان ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل ام لم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج
الى لون آخر ولزم التسلسل ولزم ايضا من حاشية المدلى فى الامور الموجودة وكذلك كون الجاعلية ضرورة
مغايرة المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهو لا ينافى كون الايجاد امرا اعتباريا
غير متحقق فى الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما قال مولانا سعد الدين فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار
العقل ام لم يوجد مع ان العمى امر عدمى فاذا قيل زيد اعمى صدق انه اوجد الفعل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه
لم يوجد الفعل لكنه لا ينافى صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا فى الخارج قوله فان قيل تقرير السؤال
على ما سبق اليه الاذهان انا نعنى بالموجود والمعدوم ما لا نتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت
فهو الموجود والا فهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامور التى سميتموها حالا وجعلتموها واسطة بين الموجود
والمعدوم ان كان لها ثبوت فهو داخل فى الموجود والا ففى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لا يستلزم ورود
المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل يتحقق عاقل ان يجيب
عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذى انا اوردته على نقيض مطلوبك والطالب مثل هذا
الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى الله وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوضيح والتوجيه ومنشئ
والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع علة الحادث موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة
من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض
الموجود اى ليس بموجود ولا يخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون تامة موجودة والا فتكون معدومة فالمركب
منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بما ذكرتم

من الدليل ثم اجاب بان دليلنا لا يجرى فيما ذكرتم لوروده المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله اما ان
يكون موجودا محضا واما ان لا يكون لزوال العدم مدخل فى زواله لجواز ان يدخل فى علة وجود عمرو امور لا موجودة
ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاصدار من الاضافيات فان جعلتموها داخلة فى الوجود فلا نم ان كل موجود ممكن يحتاج
بالنظر الى علة المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملتها الوجودات
الاختيارية الذى من شانه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يتعلق الاختيار به من غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا
ترجيح المختار احد الطرفين وبين واستحالته منه وان جعلتموها داخلة فى المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بزوال العدم
الذى هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذى هو اضافى زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم
الخلف وذلك لان الاضافات التى لا يدخل العدم فى مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو
ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا
جعلت تلك الامور داخلة فى الموجود ورد منع لزوم قدم الحوادث لو استند الى الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودا
محضا الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الوجودات المستندة الى
الواجب ولان الواقع دخول المعدوم فى جملة ما يتم به وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم انى
لم ار احدا فى شرح الكتاب على تعرض هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكنى لما قد راجعت معه كثيرا من الحواشى
مما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق واتعب لو اقتديت بالمص فى الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر
الملام والله الموفق للمرام قوله فثبت اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض بتوقف وجود الحادث
على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة يجب استنادها الى علة لاستحالته ولا يمكن استنادها الى الواجب
بطريق الايجاب لانها ان كانت منتقلة فى شئ من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشئ بطريق الايجاب
يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم يكن منتفية فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى
الواجب بواسطة الايقاع الذى لا ينتفى فى شئ من الازمنة فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة
قلنا الكلام فى تلك الامور كما فى هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق
الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد العقول الاول مثلا او
بواسطة الوجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب
بواسطة الوجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله
لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الوجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه وان وقد انحصرت تلك الامور
الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب فان كان يكون بطريق التسلسل بان يتقدم
كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور فى موضعه واما ان يكون بطريق ان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع
بالذات حتى لا ينتهى الى ايقاعات غير متناهية وهذا التسلسل ليس بمفيد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع

وبهذان الطريقان وان امكن تتميمهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع بالذات بل الايقاع الا باعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند العقل واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وكذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم ولا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها عند تعدد الايقاع لان العلة وجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد ايجاب في الاظهر ان يقال انها تجب عند تعدد الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كالحاصل بالمصدر الحركة فان الاول لا يجب عند العلة التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحادث بذات الله تعالى ولا تخلص عن ذلك على تقدير ثبات الامور الموجودة والمعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بلا وجوب بعد تمام علته او عدم وجوب تمام الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع 4 لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن الايقاع من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن اسنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم اسنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب **قوله** المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح في جائز واقع وقد استدل على ذلك بوجوه الاول اما ان يكون مرجح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح والاول لان بطل فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا المرجح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد بلا مرجح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل

الحاصل الى الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر لا الى نهاية فيلزم تسلسل الترجيحات والرجحانات لا الى نهاية مع توقف وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجيح الراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان يكون ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي ترجيح لا يكون فعله ترجيحا وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او للمرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي او للمرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع عادة هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو اي المقدمة المذكورة وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على المقدمة اذ العمدة في ذلك انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا يظهر صحة ما ذكره المص من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة كالوجود الممكن امر ممكن يستند الى موجد بين او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها والارادة مرجح لذاتها وتعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى غير نهاية او الدور ان ذهب عائدا الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلا انتفى ما ذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا بناء على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا جاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن

هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ قوله وايضا يعني ان المتكلم في مقام المنع لا امتناع في ترجيح احد المتساويين وانما يكون
المثال سند للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف
يتم نقض الدعوى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات حيث يجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على
كونها بديهية واما ما ذكره المصنف من انه يجب اقامة الدليل على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على
المستدل البرهان على العدم المنع لا على المعترض بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف
الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس فيما لا يمتنع التساوي او عدم المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل التبرع باثبات
سند المنع وهو اثباته تمهيد نقضا لدعوى الحكماء ثم بين ظ والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر بطل
قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك ومسباع اكثر فمرجع الاحتياج الى مرجح بحسب علم
الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب و
وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده
وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال
المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره
بان يقصد احد المتساويين راجحا بل نفس الفاعل قوله فعلم مما تقرر انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه
لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار المريد تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد
فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود
لا محالة لكن الممكن قبل الوجود ربما يكون اقرب الى جانب الوجود لانه يكون محدودا فلا يكون جانب الوجود راجحا واما
عند تحقق الوجود وزوال العدم وهو ايضا الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه
يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود قوله
واذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان العبد ليس باختياره ان المراد
بالفعل في قولكم انه يتوقف فعل العبد على مرجح بحسب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة
التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما المعنى الذي وضع المصدر له وهو الاحداث والايقاع
كالايقاع لتلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله متفق عليه اذ لا يعتد بتوقف وجود الممكن
على وجوبه فقط والجبر بهذا المعنى لا يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار في هذا التقدير وان يتبين بطلانه في المقدمة
الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقدير الاول اقرب الى الاحتياط الثالث وهو ثبوت الجبر على شيء من التقديرين
واما على تقدير توقف وجوده على تمكن على وجوبه فلجواز ان تكون المرجح من الفاعل وباختياره فحينئذ ينتقل الكلام الى الاختيار
انه باختياره فيلزم التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا يلزم التسلسل لجواز ان تكون اختيار
الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عنده وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح

التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ينقل الكلام الى
صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل
فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لان من ان اسناد الامور
اللاموجودة واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان
بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت شاء من غير احتياج الى مرجح سوى اختياره فان اريد الثاني اي الفعل بمعنى
الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب او لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن
بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما اشار المصنف بهذا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا
على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق فقد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه
الامة فالمجوس قائلون بالآلهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون الشر والقبيح غير الله تعالى
والنصارى قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالق الشرور
والقبائح مع انه لا يرضى بها فيحتمل الاعتبارين ينسب القدري كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل
السنة على نفي الجبر واثبات القدر واثبات امر بين امرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد
لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني ليكون قدرا او انكم اوردتم على ذلك ولعل الاول حاصله انه ثبت بالوجدان
للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال فان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ لا يقع مع تحقق
جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب
ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام
مبني على تلك المقدمات وتوضيحها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي
وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد للفعل الاختياري لجواز ان يكون المؤثر وجوده واختياره لكن بشرط
ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء
شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكن باعتبار ذلك الا ان يكون
الارادة الا مجرد شوق الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد
او داع يدعو الى تحصيل ما يعقل ويتخيل من ملائم ثم ما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاضطرار والاختيار
التي تتساوى اليهما ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع تعلق الارادة به فيصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل
قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله لانه الفرق في الاضطرارات بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر فان قيل
كيف هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن هذا قد ينفع الله ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال بطبعها
الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا الفرق في الترك بين ما نقدر على تركه كعدم
الحركة في ارض مستوية وما لا نقدر على كعدم الحركة على البناء العالي وايضا قد يجري في الفعل الاختياري باعث عليه وداعيا
الى

اليه من النفس كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طريقه عين لا نزاع في جوازه ولكن على الا
ورد متواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء يكره قوله ثم القصد جواب سوال تقريره ان قصد العبد اضطراري
لا احساري لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا ينفي الاضطرار فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى الا
لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عنده
وجوده بتوقفه عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل
غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الا سناد
الى المخلوق الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون العبد موجدا او مؤثرا فيه
والجواب ان الاسناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود
كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما في القدرة الباقية قوله برهان آخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالضرورة
ان للعبد صنعا في فعله بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه
فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود الشيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك
الامر يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي بايثاره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر يكون
بواسطة يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك
العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد فيه وان كان عدما لاحقا يتوقف على زوال جزء من العلة التامة للموجود
وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاسناد الى الواجب تعالى فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم
مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة شيء هو واجب بواسطة الوجودات المستندة
الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا
بواسطة الوجودات المستندة الى الواجب والا لخرج من صنع العبد ثم في تحققه يلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان
ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء
الموجود خالقا له لان ذلك الشيء موقوف على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة آلاته وغير ذلك
فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الا
وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بالقدرة الا ان في الخلق يصح انفراد القادر وبالقادر
المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة
مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت
به قدرته وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الله تعالى الايجاد والفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب
قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا
للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون اسناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجود

ابالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل وكونه مخلوقا للقادر والقائلين بان فعل العبد مخلوق بارادته
الا بيانا تعلق في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه وجود ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذا
انه لا اشكال ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كرضيع
وصحته ونومه وتعظيمه وبعضها ماله قصد الى صدوره وصحة الصدور في الاصدور في المسمى بالقدرة وهي لا تكون
الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالعقيدة الذي هو المسمى بالارادة او بالدواعي وعند
القدرة والدواعي يجب الصدور ويمتنع فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح احد الطرفين
تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالحكم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل
عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسوال السائل
انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما
حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا تكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند
الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر
وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار
وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين
امرين قوله ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح
حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق ويستند الى العبد لا الى
الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح
من الله خلقها وقبح من العبد كسبها قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع لمقدمة
الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من الاختياري يحسن ولا يقبح واثبت خيرا بانها معلومة اجماعية مسلمة
عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد
من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان لا يكون فعل اختياريا والعجب من ذلك يوضح سنيا المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها
وكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل
نقصان قبيحا مع انه قد ذكر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب او العقاب
ولا ادري كيف ذهب هذا على المص حتى ذكره في سند المنع ما ذكره اورد ما هو مذهب الاشعري من ان الفعل ليس
على سبيل الترديد والاحتمال لقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس
او الصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب والعقل بمعزل عن
الشارع به او بدليله على استحقاق المدح والثواب بحسن او الذم والعقاب بقبح وليس للخالق دليل يعتد به ولا منع يتعلق
عليه وما ذكره المص من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الانواع فلعله حجة الاشعري كقصوره

او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب قوله في واية الصواب من وراءه وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال
وقبحه عقليا بوجهين حاصل الاول ان تصديق اقوال واخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه
لو كان شرعيا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان
بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق
ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عم موقوف على
حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو ايضا مبني
على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بالثالث فيتسلسل والحرمة العقلية
يستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم
العقل ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما
استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة
فانه بمنزلة على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله تعالى العقل بوجوب طاعة الرسول عم على ما في الباب
ان ظهوره موقوف على تكلم النبي عم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله وكذا امتثال اوامر النبي عم ان وجب
عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار ولا
تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك
ثابت بنص الشارع على دليله كامره بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي
الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة التي سببه استحقاق الثواب
والعقاب بامر آخر ثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا تسلسل في الشرعيات قوله على ان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا معنى
للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك ولا بمعنى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت في
الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع
صدوره اولا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة وكاخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك
قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح
عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبي وعند الماتريدية قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم ضروريا بهما اما بلا
كسب كحسن تصديق النبي عم وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات
وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل
آخر كحركة المفتاح والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاسناد الافعال
كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة
انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح

الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد
العلم ويوجده بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من اسناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر
الصحيح هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر قوله
ثم وكل الشيء لفظة ثم اشارة الى ان الشيء لا لاجل حسن الفعل او قبحه يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ
لو توقف حسن كل شيء على حسن آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية بالنظر الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير
متناهية بالنظر الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او بعضها
مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او بعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فاما ما يحقق
الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فرعه على الشكل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض
اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم
يتعرض لجانب القبح والظاهر ان يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يحصل من اقسام القبح تغليبا لجانب القبح والحق
ولا يخفى انه اذا كان الشيء بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو بمجرد اصطلاح قوله وكذا القبح
ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج
اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن اما لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي
ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة والوضوء قوله وانما اطلق لما ذكر ان الحسن في نفسه
يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه وقد ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كاين منه ولا يصح في الحسن
لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى منه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون
حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة
مركبة من المشخصات ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا الاعتبار يكون الحسن راجعا الى جزئه
الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لعينه او في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في
ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما قال ان اللائق
حسنه سواء كان لعينه او لجزئه في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والغرض من الجزء
وكذا يسلوا لنفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما احتيج بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى
لان ما بالذات لا يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان تسكن المهم حسن بخلاف غيره والقبح الكذب قبيح ثم يحل واكان
انجاء عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن والقبح لذاته فيما يتعلق باعتبار الاضافات هو المجموع المركب من
الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة للانواع والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا الجنس بنفسه
قوله اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في عينه فلانه اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا
الثاني اما ان يقبل سقوط التكليف اولا فانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا للذين القسمين نظرا الى انه لا

الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا
بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لعينه في نفسه
ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يحتمل سقوط هذا الوصف او لا قالظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لعينه في
واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلا اغيره
المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى الوجوب لا ان حسنه
كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري ويتصرح
المصنف بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره قوله واعلم
ان المنقول يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء الاحكام
الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كان
المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة
الايمان هو التصديق وانه عمل بالقلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب
بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عليه السلام
كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية في حال الاختيار يعتبر
الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى
يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن كسوته يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فهو لقطان النزاع بين القوم
وبعض متعاصري في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور كما في اوائل
المنطق ام غيره وتحقيقه ان نعلم ان معناه هو الذي يعبر عنه بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح
به ابن السينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا
للتصديق المنطقي وهم لحصوله للكفار ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره
عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات
الاستكبار فان قيل هو اي التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا
باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو
ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختياري هو نسبة
الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن تصديقا وتحقيقه
انا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي
يعبر عنه بالفارسية بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في تحصيل ذلك المعنى قوله فان قيل لم جعل الاقرار
الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان بخلاف الاركان اجابوا بان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد
والتصديق عمل بالروح فجعل شيء من الجسد داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان للحسن
لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع وكذا جعل الحمد لله الذي هو فعل اللسان راس الشكر
بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يوصف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به او لم يوقف فان حسن الايمان
ثابت قبل الامر به ويدرك بالعقل نفيه قوله كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط بحال
ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها
بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة
حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا تعالى حسنها بواسطة شيء في المعبود ولذا الاحسن
لعينه لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده الا يرى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح
لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمقصود بالحسن هو الافعال المضافة اليه وردا الامر بها الا ان منها ما يحسن
بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بهما ومنها ما يحسن لغيره بان الفعل الاصلي بالامر هو ذلك
الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لعينه في نفسه لكنه يشبه الحسن
بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن بلا واسطة
امر فجعل هذا الاعتبار من قبيل الحسن لعينه في نفسه فههنا مقامان احدهما ان الافعال ليس حسنه بالنظر الى نفسها بل
بواسطة امور لا يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسايط وانها في حكم العدم
حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال المورد بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة
دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة قهر
النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع
المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارات وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت
الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه فيفيد تعظيم الله تعالى واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان
الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحاجة العبادة حق الله تعالى
خاصة والاحسن ان الفقراء انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق التعظيم والزيارة
والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها اقبل والى الشهوات
اميل حتى كانها بمنزلة جبلة لها وكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى الاحراق هذا المعنى لا يحسن
فهو ما حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا
في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسايط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة
العبد واختياره فلم يحصل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي
باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس

وزيارة البيت ونفس الزكوة والصوم والحج فكلها وسائط حسنها واما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اصابة للعبد فيها وقد نظرا الى الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك فلذا صرح المص بان الوسائط هي الدفع والفقر وزيارة البيت المخصوصة وكلاهما وانما المثبت نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمص ما صرح به المص قوله يرد عليه قد خرج مما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها على الحقيقة لعينها كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا به كما هو راي الاشعري فهذا جواب عنه توجيهه حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة لذاتها لعينها وان لم ندرك جهة حسنها لان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته بمحض الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا حسن وكذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها وشرط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبلا تفرقة لزم جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان حسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول ثابت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا الاصح اجتماع الحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والحسن لغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوها هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه في معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان لهما معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فارادوا بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحالة المخصوصة وبالاتيان به الايقاع واحداثه فان قيل في لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث لمحله المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسن لعينها فتكون كل منها حسنا لجزئه فتكون حسنا لمعنى في نفسه فلا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون المامور العبادة جزءا منه لجواز ان تكون خارجة صادقة عليه والامر كذلك اذ ليس جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة قوله نعني كونه عدلا واحسانا لا نزاع للاشعري في كون الفعل عدلا واحسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا قوله فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها وكفى ان يقول الامر انه امر مطلق بل

٨٥

بل العقل فوقه على ان الامر انما امر لدفع الحاجة الفقير ونحوه قوله وذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام وضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذي قبله بحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتأدى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتأدى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى الاتيان به على حدة ومراده كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس القائم بنفسه الا الغير في التعبير والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان نقول اما منفصل او غير منفصل لكنه قال ما حاصله ان المامور به بنفسه على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمامور به المنفصل وغير المنفصل قوله كالجهاد اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة تحسن بواسطة الذي هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما صارا حسنا بمعنى كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وانه لا معنى لبيان الانفصال في هذا بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين بحيث يكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير قوله ولما كان المقصود ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا اشتباه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من حيث كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم بخلاف ثمة وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل يحمل المجمل القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة فمن الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيها بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاستدلال الثاني وهو ان كون المامور به لمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به وذكر فخر الاسلام في شرح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما حسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو السابق بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا عسر عن توفي عبارة فخر الاسلام قوله والفرق

بينهما هو ان القبح متقدم على ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب
منح على ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر وبهذا ظهر ان
حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه
لو لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر وما اداهما احدهما اندفع الآخر قوله فصل ذكر فخر الاسلام
ان من الحسن لغيره ضربا ما الشيء يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا الحسن شرطه بعد ما كان حسنا في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن
العبد من اداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة موقوف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة
فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان هذا نوع تكلف وان جعله من
اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المصنف لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر
ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله لوا استدعاء
حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه ما اخبر الله تعالى بعدمه ووقوعه في آيات
كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدمه ووقوعه لا يجوز ان يقع
لتمام امكان كذبه وهو محال وامكان الحرج مع تعذر الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والاغلاط منها الدلالة على
عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف الحرج الا انه ثبت انه لا اصل اصلا احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل
هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله وتحقيق التكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم
عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع قوله وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا
لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك
والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان كان ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط او
وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع
او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون
التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان
يخلق الله تعالى عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق الامر الوسط بين الجبر والقدر
والاشعري هو مما لا يستلزم المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل مثلا وهو مكلف
فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل
وممكنا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك
لان الدعاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال
ان جميع التكاليف تكاليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب
والممتنع مستطاع ومقدور وتقابل ان نفي كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا على وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل

٤٠

بكل شيء انه يكون او لا يكون وح يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا اصرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم
ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق وقوعا او عدما وعدم وقوع وتكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة
علم الله او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى في الحيل يعلم ان يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته
مع علمه ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف
بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه
وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكره لا يصلح جوابا عن ذلك ولا تخلص الا بما قيل
ان التكليف بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده لا هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا تخفى
ما فيه قوله وعنده اي ثم لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان
تكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته
اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف
ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم التكليف اصلح فيكون واجبا
فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده ما لا يطيقونه اصلا ويعلم اثم
بالضرورة ويستحقوا العقاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره
عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله ان يستحق العقاب على الترك وبل اللزوم وعدم جواز الترك
ما القول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق
تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا قلنا
فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الو
لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب
بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما سيعرف من ان نفس وجوب الصلوة
هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة
فلذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان
معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به ولا
كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو
ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه قوله لانه ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فح لا يحتاج الى
القدرة اذ لا منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان الاحتياج الى القدرة هو وجوب
الاداء لا نفس الوجوب قوله من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا او بدون
الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان ليس كل ما ليس بغالب نادرا

او يكون كثيرا فاعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل
فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما تكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل
الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنة قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عم كما في القضاء
ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال
عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر في هذه الصورة قوله كمسئلة الحلف بمس السماء فهذا
بخلاف مس الغوس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق الحلوف عليه اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير
الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بعد ان يفعله قوله ثم القدرة الحقيقية
قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة
اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرايط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت
متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف
عليه لا من في حصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب
لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة
المستجمعة لجميع الشرايط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان حقيقة الفعل عند جميع شرايطه واجب
لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور ولعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم
لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل
المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المتصل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون
الفعل مقدورا او مختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته به وقصده الى ايقاعه واما الممنوع تكليف ما لا يطاق بمعنى
ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما قال ان الفعل بدون علته التامة
ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول بالشرط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله
او نقول جواب ثالث عن دليل زفر رح حاصله منع العدم المطلوب القائل بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه
والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله ولا اشتراط يحتمل ان يكون جوابا آخر
عن دليل زفر رح وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب ببقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط
ببقاء القدرة الممكنة لان الشرط الحقيقية هو القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فيستغنى عن بقائها
بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا تكون
شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء التكليف بل بقاء التكليف
الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة
بالاداء بانه يلزم في المتقين الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس

انه لا يبطل بموته بل بقي في الاخرة كما لو بقي عليه الواجبات في حق بقاء الاثم في الاخرة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل
قطعا وفي هذا ما قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا
الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير من الواجبات يتوهم امتداد الوقت ليظهر
اثره في المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة ثبتت في الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل
على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسايط حصول المط
فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف قوله والقدرة الميسرة ما توجب
اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة
الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق
على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به اسهل حيث لا ينقص اصل المال وانما
ينقص بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم
تشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط
الانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز
ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى
العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة
اليسر لانه لم يشرع بدون تلك الصفة ولهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون
الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله حتى تسقط الزكوة بعد ما تمكن من
اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رح واما اذا
لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او
يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا
للمكلف ومرحمة والمتعدي عن استحقاق النظر لم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا
على التعدي وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه بنظر الفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من
اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فيكون وجود النصاب من شرائط التمكن
راجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الآلات والاسباب والنصاب ليس منها وهذا الاعتراض على كلام القوم لانهم
لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيمكن من الاغناء لا من شرائط
اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين واداء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر
وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل القليل والكثير سواء بل ربما يكون اداء الزكوة كالدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة
من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا يشترط البقاء لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فما بقي من النصاب عند هلاك البعض

لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر بعلل شتى ودوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا انما يسقط

لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي

بانتفاء البعض وبهذا اندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله وشرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء

الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى

والظهر مقحم كما في ظهر القلب او هو كناية عن القدرة فان المال للغني بمنزلة الظهر عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على ان

الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير وتارة

بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض

ظاهر وهو ان المقصود من الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهو لا يتوقف على الغنى الشرعي

فلا احتياج الى الجمع بين الامرين وجعل الحديث دليلا على ان الاهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد

ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكابدة

الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق

بين هذا الحديث وبين قوله عم افضل الصدقة جهد المقل قلت هذا الحديث نفيا للوجوب فقط ولا تنافي بين عدم وجوب

الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال

احمزها او نجعله نفيا للفضيلة وهو الملائم لقوله عم خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل

صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل

الفقير الذي اختص بتاييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان بهم خصاصة

وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب من يصبر على فقره ويثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به

بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور قوله ولا حد له اي للغنى لانه يكثر

المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى منزلة النصاب

والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين يعني من لا ادنى شيء قوله لد لالة التخيير يعني ان التخيير وهو الخيرة

الصورة والمعنى بان يكون بين امور يتفاوت بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة

فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التا...

وانه لا بد من الاداء البتة قوله لان ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر شرط اداء الصوم لان

هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتيب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم

ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك الرقبة او

ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق قوله

الا ان المال هنا غير عين حتى لا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة

وعن كونه صاحب العصر
وعن علي هذا الوجه

مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فكيف دون الزكوة قوله واعلم انه اعترض على قولهم ان شرط بقاء القدرة الميسرة

لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال

وثانيا بالمنع انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو التي دون

الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاءها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في هذه الصورة

بهلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يتأتى المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في

ان يتعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي الحق من محل آخر فلا يصير

الا انه ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني في عين او

الجناية من غير اضيا او الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب

بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا او سهولة حلوا وحسنا على تقدير الهلاك لو وجب بطريق الغرامة والضمان فيصير عسرا

وليس المراد ان نفي ما هو ليس ميسرا فانه مع عقلا انما يصير اليسر عسرا او بالعكس مثلا من انه الميسر لكل عسير

قوله فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء

والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حاله المامور به في نفسه فلذا جعله في الاسلام في الدرجة الاولى وقال فخر ههنا ا

التقسيم لا بد من تنبيه على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى و

وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير

الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت

ما يتعلق بوقت محدود معين بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل قضاء كالصلوة خارج الوقت او

لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة قوله اما المطلق

فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حكمه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما

بالقرينة وهؤلاء يقولون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت

والمص اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل

على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم

القرينة يثبت التراخي بالضرورة عدم القرينة الفور لا يرد انه لا امر كان للمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت

التراخي الا بالقرينة فعند عدمها يثبت الفور فقد فسرها بان الفور امر زائد يثبت يحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه

اصل فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر

على احدهما بل كل منهما بالقرينة قوله او لا يكون قضاء رمضان فعل اصاب الكفارة في النذور المطلقة وقضاء

من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار وما لا ظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق

بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة ما النذر والحنث و...

والصحيح من مذهب العلماء
الحنفية انه على التراخي مرادهم
بالتراخي عدم التقيد

ولا يكون الزمان الذي يعام فيه سببا لوجوبه قوله وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الوقت اما ان يفضل عنه او لا و
اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وح اما ان يكون سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم
فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس
اما وقته الصلوة المؤدى من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم
الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل عليه و
هو ايضا شرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا موثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى
لان المختلف لاختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء
فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نم انه لو وضح بحيث يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية
الوقت وامتيازا الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك الهيئة مرتبة عليه حتى كان الموثر فيه بالنظر
الينا تيسيرا من الله تع على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعباد
تشكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تع واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تع واستدل
على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون
يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشيوع على عدم العوض ووجود حاتم وقد مر مثاله لا يخفى قوله ولتقيد بها اي تعتبر الصلوة
بغير الوقت حيث يصح في وقتها الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقتها والاصل في احتلاف الحكم ان يكون
باختلاف السبب وان جاز ان يكون بطريق باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية ثم يرد عليه ان المتغير
هو المؤدى او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لان دوران
الشيء امارة كون المدار علة للداير قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على
الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة
على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط
فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يصح تقديم عليه بخلاف وجوب الصلوة
فانه شرط للاداء صحيح ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق
ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة
على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد معنييه
بمعونة القرينة قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء والكل منها سبب حقيقي
وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الله
واداؤه وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تتعلق الا مع الفعل بالزمان وهذا
معنى قول فخر الاسلام والذي يكشف الوجوب جبرا من الله تع بالايجاب لا بالخطاب لان الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت
ابسبب

قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات
متعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة الحقيقية
ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما نفس الاداء
فيعتمد القدرة ولذلك كانت الاستطاعة مع الفعل قوله والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على
اصطلاح الاشعري هو نفس كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل ثم هنا ذهب جمهور الشافعية
الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء
والاعادة فان تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد
مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وح اي فح فوات فرق قد يسمى
الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان الشرع وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك
الشخص فمعنى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما
قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية
المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وتسميته وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم
الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره
وادعى ان اسمه لغيبة عن البيان فان الصوم مثلا هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تع والامساك فعل
العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا الاكل فاعل
كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب
غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب الى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة
والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتتعلق
الذمة بها وبالامر تجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والسكون من العبد اداء لها
وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم بان يوجد في الوقت
لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي والكافر وهو فعل حاكم يحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض
والمسافر معلقا باختيارهما الوقت تخفيفا ومرحمة فان ترخصا اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخراه
الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب
على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى
بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل
الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك
المقصود بتبدل الوجود الى ذهني بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متقوم في الذمة ووجوب الادا

اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لم يمكن ح وبعد ذلك اقيم حال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن
العهدة وتحقق كانه ذلك المال الواجب فهو معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها وظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل
وبهذا الكلام والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المقصود بوجود عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور
من عليه الوجوب لجواز ان تكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بفعل
او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تعبير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج
وذهب البعض الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به
وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس
الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة
وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب ادائه فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما
قد يفترقان في الوجود ايضا اما في البدني كما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي
الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع
واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الوكيل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع
بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب
السبب لزوما وجوديا من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم
ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في وقت تلك الحالة ليس بمشروع وبعيد بما لا يلزم الوقوع عدم الايقاع
وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء لا يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك
الشخص وانما هو فرع على وجوب في الجملة بان لا يلزم من وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه ثم ثبت وجوب بدون وجوب
الاداء وكان بينهما فرقا بعيد التعبير عنه فان العذر ولا يلزم في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادرك
والمشتري يلزمه في حال قيام العذر قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمه الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا
ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص
لم يكن بعيدا قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا
بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين
قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان
القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل كما في الاداء وقد يكون خلفه كما في القضاء وبعضهم على ان
وقد يكفي ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة في مثل النائم بحق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب العدة
بتوهم حدوث الانتباه وصرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير
الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت بعين ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما

الا انه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما الانعقاد بالاجماع فلا معنى الخطاب بعين الوقت للسببية وهو المط
والقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان
يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب
المعدوم بناء على ان المقصود والفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي رح من شرط وجوب الاداء القدرة
التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عم كان مبعوثا الى الناس
كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد تصرح بذلك كالمريض
يؤمر بقتال المشركين اذا برئ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي ادوها منتم من الخوف فصلوا بلا ايماء قوله
فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب بذاته
نعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يدعو
السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع
الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب
لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا حقا اي ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والطرف هو مطلق الوقت
حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه لو ادى بنية الفرض في الاداء ولا
يأثم بالتأخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عنه وفيه على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل
لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعده وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة
ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا اذا وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع
الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه واما الملازمة فلان من شرط كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة
ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وبطلان الاول ظاهر والثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت
على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت
على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء
قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل
به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا وجه للعدول عن القريب القائم الى البعيد
المنقضي فان قيل السبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود
اعني الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا انتقلت
السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان تكون السببية هو جميع الاجزاء
من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا بعضه الاحرى
وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير اشتغال والا فلا سببية

حتى يشغل عنه وأما ما كان علة الاشتغال قلنا لانه اسناد السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنفى عنه بطريق
وهذا لا ينافي الاشتغال والاصل ان لكل جزء سببا له على طريق الترتيب والاشتغال لكن بعد السببية موقوف على اتصال
الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا
ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين قوله ومد تأخير صلوة العصر الى ان تغرب
الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن
قوله فلما كان الوقت كله لما ليست هي موقوفها اولا معنى لسببية الاول للثاني و عبارة فخر الاسلام ان الشرع
جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب
كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر وبعذر الاحمرار عنده مع الاشتغال بالعزيمة والاتصال على الصلوة في جميع الوقت
هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما بتدئ
في وقت الاحمرار وتوجه بعد الاحمرار عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت معا
بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى الشفق بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم
فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه
لما ذكر من طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء
واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وطاب شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون
بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر وبان في الطلوع
في الكل وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المص فمحصوله لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد
بالطلوع على الاداء الكامل متعذر عنده على ما مر وصحة الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال
اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو
الذي يلي الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي
يلاقيه ويحل لادائه وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر ايضا لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب
بسبب ناقص قوله وله لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما
قوله موجب القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل
السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال
لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيها بالكفرة وانما يظهر ذلك على الفعل زالت
محليته وبقيت سببيته وكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر
كذا ذكره شمس الائمة وقد يجاب عنه بان الاحوط الصحيح اكثر في القضاء كاملا نظرا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد
قوله بوجوب الاداء آخر الوقت وهو ما اتصل عليه الواجب بحيث لا ينفصل عنه جزء من الوقت

٥٥

اذ بائر عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدي في اول الوقت لا يكون آتيا بالاداء الواجب و بالمأمور به لانا نقول بعد الشروع
يجب الاداء و يتوجه الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم هو ما يكون الوقت فاضلا على الواجب وسمي الواجب
الموسع ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بعين الوقت العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وكذا قصدا بان
ينوي ذلك و بهذا يعلم بطريق الاولى و ذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع و ليس للعبد ذلك
وانما للعبد الارتفاق بفعل الى اختيار فعل منه وفق وليس ذلك بتعيين جزء الا نرى الى التنبيه الاداء بل له الاختيار
في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء و وقت الفعل كما في خصال الكفارة
فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا و لا نصا بل اختيار
ايها شاء فبفعله يتعين هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء
في جزء من الوقت و يتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور و يتعين بفعله لكنا نقول في الموسع الواجب في اول الوقت
و في الآخر قضاء او يجب في الآخر و في الاول نفل يسقط القضاء و في المخير ان الواجب هو الجميع و يسقط بفعل واحد
او الواجب بالنسبة الى كل شيء آخر و هو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه يسقط به و بالآخر قوله لانه اي الصوم
قدر بالوقت بين دابا زدياده و ينقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان
بالمعيار و اما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المص فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف قوله
ومتى هذا الكلام للتعليق اي الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي
في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون على السببية ادل قوله و لنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم
رمضان وهي الاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه
الاختصاص الا ان وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فانهم الوجوب الذي هو
وجود شرعي و مفض الى الوجود الحسي معاقم قوله و لصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع
او لعدم الثالث وليس هو الخطاب لصحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب فتعين الوقت
ثم الجمهور عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب صومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع
عند طرو الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل لا ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وكذا
الامام السرخسي يرجع الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم لمجموع الا
ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم الصوم
حوا النية محل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس و سببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه لكن اشكل في آخر الوقت
و ايضا قوله عم صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل هو شهود الشهر والاجماع
للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تعضد مجموعها
سببية شهود الشهر مطلقا قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا

آخر يقع عنه لانه لما رخص وكان وجوب الاداء ساقطا عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر في حق ادائه وسليم
ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في نفسه بالامر حتى نقل الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه
دون شعبان قوله وفيه روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا
اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية
الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية
منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان
اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر قوله وفي هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض
الذي لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازديادا لمرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر
كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مأول بالمريض الذي يطيق
الصوم ويخاف فيه ازديادا لمرض قوله وقال زفر رح عطف على قوله يقع عندابي يوسف رح وهذا ابتداء تفريع آخر
على تعين الوقت في الصوم وفي الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر رح يكون
صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتبار فانه يعد انه يجب اداؤه لكنه
اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود بمعنى اي وصف وجد يقع عن المامور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما استأجر
خياطا ليخيط له كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالمستحق
لان المستحق في الاجير المشترك هو الذي يحدث في الشيء لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بعد الزكوة
فانه يخرج عن العهدة فان قيل ابتناء ما ذكر على الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر فكيف يلحق به قلت المراد بنية منفردة
او الفقير المديون او الكلام الزامي والجواب ان تعين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وانما كان
عليه لانه يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى
وتصرف عن العادة الى العبادة باحسانه فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان
قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك يوصف بالقربة لا يتحقق
بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فما بال كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لا يجوز صرفها الى
صوم آخر قلت لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكر
ان الاعتراض بان الامساك اضطراري لا جبري انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صار ذكره
من جهة انها عبادة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض عن الفقير وذكر شمس
الائمة ان معنى القصد يحصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب لخروج الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع
قوله وقال الشافعي رح لا كاسب منها فيه العبد على ملكه من عنوان نصيب مستحقه لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض
لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة فان امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف

ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا وعقابا فلا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا
عن الجبر وتعيين المحل انما يكون للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تأدي فرض الحج بمطلق النية فانما يثبت على خلاف القياس
فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او بمطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا لا نسلم وجوب التعيين
الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا
انسان يتعين هو للاحضار وطلب الاقبال كذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم
تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان نوى
النفل او واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل وليس من ضرورة
بطلان الوصف بطلان الاصل وبالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف ههنا
لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة
انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان
احدهما بطلان الآخر قلت لا نسلم ان احد الاوصاف كحكم التعيين مبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز
ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف مع بقاء
وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه نفى الشيء الذي هو نفل لتكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل
اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت
فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا لا نسلم ان وصف العبادة يتعلق بقصد العبد بل هو الزام من
الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل
على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون
بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يتوقف بفعل العبد بل بوصف الالزام من الله تعالى فقصده النفل او واجبا
آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر ولا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم وانه كالمولود الذي يتصف بالاخوة
وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا قوله فيفسد الكل لعدم التجزي
الا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود يفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد فانه يكفي
فيه فساد البعض
يترجح الفساد في باب العبادات احوط قوله والنية المعترضة تعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وبالحرج
الاجزاء متعذر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك غدا من الفجر الى الغروب ولا اطلاع
عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة يجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في خلال
الصوم فلا يصح التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية في خلال
الصلوة لا يعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المقدمة في الزمان المقدر
المتقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة لا تفارق شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها

بتقديرا ولا خفاء في انه لا يصح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية
باللبل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه
بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يشترط بان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل
عازما عليه ما لم يوجد تحققه قلنا كما ان المتقدم يجعل كانه يتقدير فكذلك الآتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران
ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شئ واحد فالقرين بجزء
منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها
فان قيل البعض الاول نفد قبل ان يقترن النية وبعد الفوت لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات
المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والافلا فان قيل لو كان الاقتران
بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض ماله حكم الكل من وجه ليكون الاقتران
به في حكم الاقتران بالكل قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لغلبة الغفلة والهوى بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب
فيه فيتمكن الاكل والشرب فيه فانه مخرج عن العادة لا مشتهى فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي
الاخيرا يضا صورة فان قيل صورة التقديم عامة في حق الجميع وصورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض
الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما تعتبر هذا اصل الى حاله لا في قدرنا والى حيث في
موضعه كالعام في مواضعه وصورة التاخير ليست من النادر والذي لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها
وان كانت قليلة بالاضافة الى صورة التقديم فان قيل صورة التاخير لا تحصل فيما قبل نصف النهار فكيف
الان فيما قبل نصف النهار يدرك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم
لان الاقل يقابله الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لا نصف النهار
الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها فالحاصل
انه لو نوى قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي قوله حلافا للشافعي رح
المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار
ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم حتى ينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع قوله ومن هذا الجنس نحو
نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار له
الا انه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت له لكن الصوم حيث يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية
واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل
حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما
نوى فان قلت قد قيد والنذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت
لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء في ان الو

فيه ليس بسبب فانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني الضابط قسما برأسه فلا يحصر الاقسام في الاربعة قلنا ليس
٤٧
الوقت الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا يشكل المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني
في تعيين الوقت وقد بين حكمه منفردا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فقيدوا
النذر بالمطلق لا يقال في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم
الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في النذر المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول
عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض
لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما
صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي
اصوان النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المعتبرة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو
الفرض في رمضان والنفل في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات
واذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعينا له انصرفت اليه والافلا فيه الفرض
والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات قوله واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فانه
وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته اشهر الحج
من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزائه او وقت الحج كوقت الصلوة وتشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد
الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو
اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو فوع في الوقت الا انه عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز
تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند
محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش اداه وكان اشهر الحج من كل عام صالحة
للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال
فان قيل كلامهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول كيف لم يجز تاخيره
عنه على قول ابي يوسف رح بعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولا يثبت التو
وجاز التاخير على قول محمد رح بعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف
رح بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع نظرا
الى حال بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته شبه
كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيار عند ابي يوسف رح والظرف
عند محمد رح قوله احترازا عن الفوت يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الموت الا انه امر اصلي فان ثمرته
انما تظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت

بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النقل جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق
جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي
لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس فاذا لم يقدر بالوقت
لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم اللزوم والثاني
استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار بل ...
لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قوله فصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع
ام لا وهذا المذكور في آخر اصول فخر الاسلام رح في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى
لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع
... والعقوبات التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه
ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية الاحكام نعيم الآخرة فلم يصح ان يجعل شرطا مقتضيا
... الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها ...
بل التوجيه الصحيح ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان مرجعه هو ان حصول الشرط الشرعي
... لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادة والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب ادائه ام لا ...
المسئلة جزئي من جزئياته وهو تكليف الكفار بالفروع ... قوله في حق المؤاخذة في الآخرة ومتعلق ...
بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء ...
وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب ...
وعند مشايخ ديارنا ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد والامام
شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب
القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة
الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكذا ... في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم
بالفروع انما هو لعقابهم بتركها كما يعاقبون بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على
ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين اورد الآية دليلا على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة على ما هو المتفق وقد
يتمسك به على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية
تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد
لم نكن من المعتقدين فرضية الصلوة فكان العذاب على ترك الاعتقاد وورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل
لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله

٤٩

في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وكما نقل من سوء ونحو ذلك او يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة
حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك
التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بتكذيبه كما في الآية المذكورة وههنا ليس كذلك والمجوزون عام لا مخصص لم
بالمرتدين قوله واما عندنا فلعدم الدليل على العرضية ... فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها
... ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب
على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان يوصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه فالثواب
والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرائط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان
فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يجب شرطا وتبعا لوجوب
الفروع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب
الايمان بالامر وبالامر المتعلق بالعبادة غير انه يثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس في سقوط العبادة عنهم
تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى
العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة على ترك العبادة لا
الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اذ لا نزاع في العبادة ... هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب
على ما مر قوله وصحة ما مضى كانت لابتناء على الخطاب صحيح اذ الصحة انما يبتنى على ورود الخطاب وبقاؤه لا على ...
تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رح انما هو بسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان
فقد حبط الآية هو عند الشافعي رح محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم فيمت وهو كافر الآية وهو
مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رح بل هو
لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح للقائل انه خرج بقوله تعالى
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هو في السيئات وترك الصوم من الحسنات وقد قال تعالى ان الله ... من الاعمال
فيبطل بالردة قوله فصل في النهي هو قول القائل لغيره لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل
استعلاء والخلاف في انه للتحريم او للكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال
المكلف ... اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان
القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وقد فسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض
بان مثل الصلوة والزكوة والبيع ونحو ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب بان المتوقف على الشرع
هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائط وترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون
الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو كونه عبادة ونحو ذلك وفي الحسيات ايضا وصف كون الزنا والشرب معصية
لا يتحقق الا بالشرع ... ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى ...

بعضها بان يجعل الشارع ذلك الفعل ولا يجمعه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات

والسكنات والايجاب والقبول **قوله** فقد نقل ... لان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم فهذا فرع على الاقتضاء

فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو

راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة يحمل

على القبح لغيره وكذلك العيوان كان وصفا فاما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن

الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه **وقال** الشافعي رح بالعكس وثمرة ذلك

انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلفين لاحكام مقصودة كالصوم للثواب

والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد

مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن

لا فلا لبقاء الوضع الشرعي والقبح الذاتي **ثم** الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فهو باطل وان دل على

انه لغيره وذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا فهو فاسد عندنا اي ابي حنيفة رح باطل عند الشافعي رح وان

لم يكن يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي رح لا يترتب عليه الاحكام وعندنا اي ابي حنيفة رح يصح باصله

لكن لا يعد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه **قوله** ولنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رح في باب الرد على من

زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عم نهى عن صوم يوم النحر ايام التشريق والنهي عما لا يتكون لا يكون فلا يقال

للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وحاصله ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد

مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب باامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق

متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة و

والبيع من الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل

الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي و

ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا احتياج الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الي تفهم انما

لا يتب ما سماه الشرع صوما وصلوة لا على نفس الامساك والدعاء والمصنف رح فصل الكلام بعض التفصيل وحاول

الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع باحد

بفعل العبد باطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن بتصور الفعل من العبد باقي على حاله فيصح

بناء عليه مثلا العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار واحصرور نه عبادة حاصل الى الشارع

ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا فبقي بتصور الفعل من العبد فاعترض عليه بان النهي ورد عن

مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل بدون اعتبار الشارع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل واجاب بان لا

للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى الغروب مع النية وهذا يتصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر

22

الليل فلا يكون الصوم عبادة يترتب عليه الثواب **و**حاصل الاستدلال ان احد هذا النهي لم يدل على القبح لكان

المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر

وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيتان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان

ممتنعا فلا ينهى عنه لان النهي عن الممتنع عبث **والجواب** عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع

بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا فتقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب

وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المعنى وانما الممتنع المنع بغير هذا المعنى كالاعمى عن تحصيله اذا كان

حاصلا بغير هذا التحصيل **قوله** ولان النهي جواب عن كلام الخصم للاستدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قول المعتزلي

مقتضى النهي تكليف لا يصلح دليلا الالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي **و**حاصل

انه ان اريد بالصحة امكان الفعل الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه **و**ان النزاع

في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة للنهي على

ما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة **قوله** سست على الوجه الذي او عناه يعني ان النهي يقتضي

القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافي الصحة ليكون

في حفظ على المقتضي وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم

ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا **قوله** والبعض سكوا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم

واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح الا

انه يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء **و**احتجاجهم ان استدل الغزالي بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهي

عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهي **و**الجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به

فهو محال لان الاتيان لا يكون الا معينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو

من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به **قوله** هما متضادان قلنا التضاد

انما هو بين المأمور به والمنهي عنه لذاته واما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وان يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر

والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان

فلو خاطه فيه يعد ممتثلا للخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله** فهذا الجزء بالقبح يكون قبيحا لعينه اي منهيا البتة ولو كان

قبيحا لجزئه يشمل الكلام اليه **ثم** يلزم السؤال وجود اجزاء غير متناهية لا مر موجود آتي به للتحقق **فان** قيل لم لا يجوز ان يكون مع ذلك

الجزء الامر خارج عنه **قلنا** لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يتعلق هذا من قسم القبح لجزئه وان كان داخلا

فيه يشمل الكلام فيه **قوله** يعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن **فان** قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا

لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه **قلنا** هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع

والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر

الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة ماموراً بها امراً مطلقاً

اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما ثبت ذلك بها المامور به قوله واما الرابع وهو ما يكون منهياً عنه لذاته وماموراً به بالعرض

فلا يتادى به المامور به مطلقاً لانه نقيض اي الحسن لذاته قوله وعنده اي عند الشافعي رح الباطل والفاسد عبارتان عما ليس

الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبعدم خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة في المعاملات

ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهياً عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهياً عنه لامر خارج

عنه وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحاً يترتب عليه آثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشرائط كافية في نفيهما

يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشرط لما صرح في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة

ظرفاً وفي الصوم وصفاً لازماً كما سيجيء قوله كالبيع بالشرط يعني شرطاً لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين ممن يستحق النفع

وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحاً مفيداً

للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فان الشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطاً في نفس العقد وهو المراد في

هذا المقام قوله والربوا اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض فان قدر الربوا عوضاً عن مال بمال من جنسه

وهي اصل الى شيء فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط قوله والبيع بالخمر

فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمناً وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود وهو الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان وكذا

شرط وصف البيع دون الثمن فصار من جملة الشروط فيفسد البيع بكون احد البدلين

غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها

للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة قوله

وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم بنفسه مشروع لكونه امساكاً

على قصد القربة وقهراً للنفس بمخالفة هواها وتحريضاً لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو

لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم متعلق به ومعرف له فكان

بمنزلة الوصف اللازم مانع عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه

كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم وصرفه الى غيره

عدول عن الحقيقة الى المجاز بلا دليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته

لما كان مشروعاً وايضاً فوائد الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهياً عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام

ترك للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة

يكون منهياً عنه لما فيه من ترك الواجب والضيافة الاصل للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم

باعتبار الاضافة الى الاضداد والتي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع

فصار ترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فيبقى الصوم في هذه الايام مشروعاً باصله غير مشروع

بوصفه فيكون فاسداً لا باطلاً قوله لكن صح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض

عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه واي ما يعلم لغة حالي ان للصوم صوم حكم التحريم يصح نذره جهالة

وجه معصيته انعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا الصحيح ما ذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح

نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما لو قال لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قال غداً وكان الغد يوم نحر

او يوم حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلاً وتحقيقه ذلك ان النذر ايجاب بالقول

وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين جهتيه وبهذا كان يجوز نذر

السنن الثابتة التي كانت فيه القارة لا مكان ايراد النفع دون الجناية ولا يجوز الاول لا ستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة

يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع

الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معياراً له وللصلوة من قبيل المجاور

لكونه ظرفاً لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كلاً في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم

الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهياً عنه

لكونه صوماً فكان ما انعقد منه انعقد مشروعاً محظوراً والمضي انما يلزم لا بقاء ما انعقد فلا يلزم بهما لما فيه من تقرير

المعصية وهو حرام الترك قطعاً وان كان يغرم ما انعقد مشروعاً واجباً لكنه تجرعه تعارضت فيه الاخبار الكلا

وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالاتلاف بخلاف الصلوة فان ابعاضها من

القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلوة ما لم يتم ولم يتقيد بالسجدة فالعقد قبل ذلك كان عبادة محضة

يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعاً عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل

تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعاً عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي

امتناعاً عن معصية وطاعة فصار تركاً بالمعصية مع ابطال عبادة مسوحت فيها جهة المضي فاذا فسد عبادة

وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات وانما

يتمشى القضاء والمنذورات المطلقة فلا تتادى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياماً لوجوبها بصفة الكمال قوله

الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم

استعملوه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع وقد يقال ان نقول لم لا يجوز ان يكون احد

ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصوداً اصلياً بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يوجد مع عدم الثمن

ولا يوجد مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ

بصيغة البيع لا يصح شرعاً بدون ذكر الثمن كالبيع الا انه اخص من البيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركناً

قوله واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام قوله وكذا اي مثل البيع المضامين والملاقيح النكاح

بغير شهود في البطلان لا في ان النهي عنه لذاته اذ لا نهي هاهنا لان قوله عم لا نكاح الا بشهود نفي لحقيقة النكاح الشرعي

بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد

وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح **قوله** فان قيل ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تع فلا رفث ولا فسوق

ولا جدال في الحج فيفيد ورود النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب اعم بقوله وهو ان النكاح

انما شرع للحل ضرورة بقاء سبب النسل فانه اي الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته

ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه

واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فاما لم يبطل لظهور اثره في الحال اعني بعد زوال هذه العوارض **قوله**

البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نعول البيع

مشروع للملك وحل الاستمتاع يبتنى عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم

ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهو ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي

قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لا يعد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر

المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنى حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار

وقصر الصلوة ومسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب الناقض بطلان القاعدة سواء كان

بعض السؤال ابتداء اشكال وهو ان النهي عنه في الصورة المذكورة فعل حسي لا دلالة على ان النهي عنه لغيره

وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه يفيد حكما شرعيا فيلزم ان لا تكون الافعال المذكورة مفيدة

للاحكام المذكورة وعلى هذا يتوجه المنع المذكور منعا للتنبيه من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان

ثم اسناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان عند المنع كالنكاح والبيع لان لهما في الشرع شرائط

وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا ولعله اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى

استقصاء ما ذكر في الجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت

المقدمتين بالاجماع وتنبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار

والآثار المطلقة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة **قوله** فان المعصية لا توجب النعمة تأكيدا وزيادة

دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة

المصاهرة فلانها من شعب الحرمة والعضية وقد امتن الله تعالى بقوله تع وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والعقد

عليه الاجماع **قوله** لان الاستمتاع بالحرة لا يجوز لعدله تع فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله تأكيدا ليد

قوله ثم يتعدى منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا انه

في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حرمة العضية في حق آدم عم حيث اصبح بنكاح امهات النساء

الكشف الاطراف بالاب والام وتنوعهم بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها

الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا يحرم الزوجة او جدتها على اب الزوج او جده فان قيل

ثبت ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم

بماء المراة ويصيران شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطي واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فالحاصل

ان الماء انسانا تتعدى البعضية منه الى الواطي والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل واحد منهما صار جزءا من الآخر والولد يكال له

يضاف الى كل واحد منهما فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة

لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في الاباعد **قوله** والاسباب بعضا ثم

يتعدى الحرمة الى الاطراف واقامة طوا الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلق عن

الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه تولد من وطي حرام وكذا قال عم وكذا الزنا شر الولد

فرضه على خصيصة من لولد معين لا تعال هو مخلوق من ماء بين امتزجا عن مشروع بفعل غير مشروع في محل غير

مشروع وهذا قال عم ولد الزنا شر الا حوقه على خصيصة من لولد معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين ههنا

الولد بكونه حراما او باطلا او غير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا صالحا وولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا

على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته

وصحة قضائه وامامته وغير ذلك **قوله** والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على ضرورة الضمان

ملكا للمغصوب منه لا يثبت الملك قبله حتى ينفذ بيع الغاصب ولم يتم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو

ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من

حيث كونه سببا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء

بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا

عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضيه وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا

لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تتبعها لانها كالولد وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة

وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا يدل

خلافه كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم

انما يحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء ليتحقق ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول

المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء **قوله** لكن لا يدخل في ملك الغاصب ههنا

لان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف

عليه فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في

ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولان

الغرم بازاء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه **قوله** او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك

اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه هو المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمنقوم الا انه

عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن

صدقا حمل لحا دشرطا عن علك العين كما في الثمن ولا يجعل بدلا عند عدم كالمدبر وام الولد **قوله** واما الاستيلاء فعلى
كون الاستيلاء ومنهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه
عصمة المحل عن ورود الشيء بحرمة التعرض محصنا لحق الشرع او لحق المولد وعصمة اموال الناس غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون
اباحتها بالاستيلاء فكا نوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموال الناس بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن الدعوة
فكان استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هذا مظنة ان يقال لانم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم
يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او
حكما بدار الاسلام وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب للعصمة فسقطت العصمة
الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ينعقد له حكم الاستيلاء في حال البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال
غير معصوم استيلاء مملكه كالمسلم للصيد **قوله** وسفر المعصية ليس نهيا عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق **قوله** فصل
في الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مغاير لمفهوم
النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو
نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه ومن هؤلاء من اقتصر فقال
بعضهم وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده ومنهم من اطلق القول بان الامر بالشيء نهي عن ضده
ومنهم من القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما او تنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله
نهيا عن الضد دون الندب ومنهم من خص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا
عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا
للمقصود يكون حراما والا لكان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجب المامور به فالضد المفوت له يكون
حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فهو بأي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع
في الدار يكون حراما فالفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون
في الدار وكالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا
ضد واحد وترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع **قوله** وحاصل هذا الكلام ان وجب الشيء يدل على حرمة تركه
النهي يدل على وجوب تركه وهذا ما لا يتوقف فيه نزاع **قوله** وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان
ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي هذا وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان
المقصود بالنهي **وقوله** تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي ليكففن وليحبسن انفسهن عن نكاح
زوج آخر ومقتضى حرمة الخروج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج
ويرد ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت
بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما تراه من الاقراء من العدتين وعدتان معا

١٠٣

ويجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة لتقرير الركن الذي هو الكف كتقرير
الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كما لا يتصور صومان في يوم واحد واجاب بان المقصود
من الامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح وبالطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع
اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما لعينه فلو تحقق
بدون الاباء لم يكن الاثم بترك الصلوة والكف لا لاثم الخروج والنكاح ولما كان المقصود هو الحرمات والحرمات لا تختلف العين ان اذ
لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان تثبت حرمة الخروج والتزوج موجلا الى انقضاء من الاقراء والاشهر في العدة
آجالا والآجال اذا اجتمعت على واحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه والمقصود بالامر
ولا يتصور اجتماع الشيئين في زمان واحد بفعلين متنافيين كجلوسين **قوله** والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور به
اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يقوم اليه لعدم تعين الزمان
حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل
على عدم الوجوب لان نفس الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا
لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط حال مدة احرامه وعدم ضده اي عدم لبس الرداء والازار ليس بفوت المقصود
بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا
لا يقال لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبار
من ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح
المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا **قوله** والسجود تفريع على اصلين ما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به
فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف
رحمه الله يفسد بناء على انه مامور بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في ما هو فرض في وقت ما يكون مفوتا
للمقصود بالامر **قوله** في محل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا يفسد صلوته
خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعها على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا
يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة حقيقة او حكما كما اذا كان في مكان وضع القدم
نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض وتصوفه بها فرضا لازما فيصير ما هو وصف للارض
صفة له بخلاف ما اذا لم يكن التصوق لازما فانه لا يتقوى به القوة ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله انه السبيل لكل
قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا
ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اقسام السنة
الا انه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال و
هو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او التبليغ

وهو السليقي او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يختص بنوعها خاصا من السنة وهو الفعل

وعن مباحث القول السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة

فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا قوله فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة

الامر والنهي بل الفعل ايضا يتعلق بالطرق المذكورة قلت لان المقصود حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف

الامر والنهي بها ان الاخبار بكونه كلام النبي عم متواتر ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما يكون رواته في كل عهد قوما لا

عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله

لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور وقد اشارة الى انه لا شرط في التواتر عدد

معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين او سبعين فقولا من غير دليل ولو

ولا يمكن تواطئهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين يعتبر لكثرة بعد ان كثرة المخبرين بلغ حدا يمتنع عند العقل تواطئهم

على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور ربما يجوز توافقهم على الكذب بعرض من الاغراض لا يكون متواترا كذكر

العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة

بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عم وتابيد دين موسى عم فلعدم تواتره وحصول شرائطه

في كل عهد ثم التواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين

حتى يقوم البرهان قوله والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع العدد المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس

الامر مع تباين آرائهم واختلافهم او تواطئهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا

عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان النقيض

يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمكة وبغداد والايام الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض

وما هو الا بالاخبار ثم حصول العلم من التواتر ضروري لا يفتقر الى ترتيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان

ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخبار

المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الآحاد وجواز كذب كل واحد يقتضي جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين

عند تواتر هما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة

فلا يكون ضروريا لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب

اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر

الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة والاختلاف في انواع الضروري بحسب الالف والوضوح بواسطة الالف

وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق

لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية قوله والثاني اي المشهور يوجب علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين

للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود

طمانينة برجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين

١٠٣

وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة

في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور

في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن

فان قيل هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عم ما يزيد على الظن فيجوز ان يكون بمنزلة خبر الواحد

قلنا اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منزهون عن وصمة الكذب اي الغالب الواضح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن

النبي عم ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم الطمانينة لان القرن الثاني والثالث

وان لم يبرؤا عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر بعد القرون الثلاثة فاكثر اخبار الآحاد وتقلبت بطرق التواتر لتوفر الدواعي

على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان ما اشتهر من الاخبار بعد القرون الثلاثة اي بعد الصحابة والتابعين وتابعي التابعين فهو خبر الواحد

اذ لم يكن راويه الاول منزها عن وصمة الكذب لا يعد علم اليقين وان دخل بعد ذلك حد التواتر لانه من الاخبار

الكاذبة في البلاد قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا

ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان شيوع الا

الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا اصحابنا في نفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة

الى انه يوجب العلم ايضا اصحابنا في وجود الملزوم على وجود اللازم والحق منع اللزوم من غير تعرض لوقوع الدليل فظاهر

غير معتمد الا انه اعتمد على ظهوره وبعبارة اتباع قد ثبت بالادلة ولا عموم للاشخاص ولا للازمان على

العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم والاستدلال على قبول خبر الواحد بوجها

للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فبقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية وذلك ان لعل ههنا للطلب

والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا والحل

لا يلزم ان يبلغ خبر الواحد حد التواتر فدل على قبول الاحاد يوجب الحذر وقد اجيب بان المراد الفتوى في الفروع

ويلزم تخصيص العموم بغير المجتهد من نفر منه ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه تم ما

وللمجتهد فيه مساغ وبحال على ان كونه لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى من كل فرقة يدل على ان كان عاما الا انه خص

بالاجماع على عدم خروج واحد من كل بلد واما السنة فلانه عم قبل خبر بريرة في الهداية وخبر سلمان في الهدية و

حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم ياكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل

وامر اصحابه بالاكل ولانه عم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام

وهو اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم علم بصدقهما على انه يدل على القبول ووجوبه فان قيل هذه اخبار

احاد آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تواتر اصل ذلك وان كانت آحاد الا

ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وقد يستدل

بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر

وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك
الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن
ووقوع ريبة في الصدق **قوله** والاخبار في احكام الآخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقريرا لاول
ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك
مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد ولا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق
والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نم ترجح جانب الصدق
الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم
وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث
في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمأنينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع
ومنها ما تواتر ما عنه في الكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الآخرة
عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الآخرة وهو معنى العلم وقد
ثبت فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد
قوله فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فيوجب الاتيان بما تعلقنا به في كل منهما
فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فان وافق قياسا ما قبل او لا فيترك واما
واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر
فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او سكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض
مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية
والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب السائح
الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان موجودا في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان
ظنيا فالتوقف وان ثبت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقديم القياس ان
ثبت العلة بنص قطعي وفي تقديم الخبر ان ثبت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت
من اصل قطعي واستدل المصنف على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول
لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته
التي بني عليها الحكم فانها لا تصير يقينا لا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله
الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه
فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك
الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان آحادا تاغير متواتر فيكون اجماعا **قوله** كلعبادلة اي مثل الراوي المعروف بالرواية
رضي الله عنهم

وعند الفقه اذ خالف جميع الاقيسة الا انه لا يكون ثبوت اصل الحكم يخبر راوي غير معروف بالفقه لا نقبل عندنا وفيه بحث
اما اولا فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود
ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من عدول الصحابي يعمل الحديث
بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شككا للراوي وانما يسيغ نقل النقل بالمعنى عند العلم بعدم تغير اللفظ الحديث بالرواية
والتعديل واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد غير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف
حاشية اله كان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس
خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على
وجوب العمل بالقياس في قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت فيما
يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي
خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس **قوله** وذلك مثل حديث المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن
في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول الصم لفظها المشتري سمينا حصه بطرو كذلك المحفلة وروى
ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة
ايام الحديث ووجه كون الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت وهو قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب
شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على ضمان المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون
رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك واجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان
العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون
ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وبهذا يكون ذكره المص وفي كلام
فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد
انه ناسخ للكتاب والسنة وللاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث ويشعر في
المتن في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قوله** واما المجهول
ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط او معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بالحديث
او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي
اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عم على طريق التتبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عم سواء طالت صحبته
ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول **قوله** في برواع بنت
واشق وهي امرأة تزوجها رجل لم يفرض لها مهرا فمات عنها قبل ان يدخل بها فقال ابن مسعود لها مهر مثل نسائها
الباهو واصحاب الحديث يكون نهاية خالف القياس عنده وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بعضاء

العاضد او بالتراخي باستيفاء المعقود عليه فاما اذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يوجب عقابا بلا عوض كما لو طلقها قبل الدخول
بها وكهلاك المبيع قبل القبض كحديث فاطمة بنت قيس قوله لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رضي وقال به الحسن و
عطا والشعبي واحمد وحكي عن حماد فالجواب انه الا ان يحصل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله فانه عم
خير القرون حديث فان قيل وقد قال عم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلت الخيرية
تحصل بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بشرف قرب العهد بالنبي عم ولزوم سيرة العدل
والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على حالات والله قوله عم ثم يفشو الكذب وآخرها باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات
والآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن
مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان قوله فصل في شرائط الراوي
لم يكتف بذكر العدالة والضبط لان الصبي العاقل المميز ربما يكون ضابطا لكنه لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه ولان الكافر
ربما يكون متقيا على معتقده ولهذا يسال القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم قوله وحد العدالة
في قطره ودينه يحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار
على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن
بحبة والاجتماع على الارذال والاشتغال بالحرف الدنية مما لا يعتاده امثاله وتعتبر في الاسلام لان الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة
الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون
اخبار الاعراب الذين لا يتصفون بالاتصاف بذلك في شاع وذاع من غير نكير الا ان يراد بعدم الرجحان على ما صرح به في
سائر كتب الاصول والبداءات ربحو الاسلام بعدله وهو مذهبنا في الوضيح قوله فصل في الانقطاع وهو قسمان
ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما الامر يرجع الى نقص الخبر لكونه معارضا للكتاب او الخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا
فيما به البلوى واما الامر يرجع الى نقص الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في
العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر عدد ذلك كما عراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين
ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك
واسطة سوى الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل قوله ومرسل القرن الثاني والثالث
عند اصحابنا الا اذا امور رحمة ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان تعضده قول صحابي
او ان تعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره
يبطل لان العمل بالمسند الا بعد المرسل ليس بخبر هنا لسل والانضمام غير المعمول الى غير المعمول لا يصير مقبولا
فكيف يقال ان مرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل الا بان يسنده غيره
قلنا المسند قد لا تثبت عدالة رواته فيجعل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او تقوى فيجب العمل
ذكر قولا لا يقبل واستدل القائلون وعند تعارض يقدم على المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعدالة وعند
من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ارسال الصحابي وقبوله مع وجود الواسطة في البعض

قال ابو عمرو عثمان ابن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سقط عن اسناده اثنان فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل الماخذ من حيث اللغة

بالقبول بطلقه اوجه بالتهاون على انه يوفق المسند الاول صح

الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من هو دونه
فعدم ظن كذبه على النبي عم وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي وفي مرسل من علم من حاله انه
لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد
واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل النافي ذلك الغير الشيخ الذي حمله على الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للمحدث المرسل
المسند ... وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال وعلى ان العدول الى العدول
تحصيلا للحال وانه على تقدير ذلك المقال قوله ولا باس جواب عن استدلال الشافعي بعدم التعرف الى حال السامع بصفات
الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث حال كونه
من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا قوله الا يرى انه اذا قال
اخبرني ثقة يقبل كانه اشار الى ان الشافعي رح كثيرا ما يقول اخبرني ثقة وحدثني من لا اتهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم
بن اسمعيل وبمن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك معلوم مشهور قوله كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام
في صورة العدل وهذا مستلزم بتهمة راويه بالكذب والغفلة والنسيان لكونه في مقابلة عموم الكتاب فلا لا كان
لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى وايضا لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة
للقطع فكيف يترك الحديث بمعارضتها قوله وحديث القضاء بشاهد ويمين هو ما روى ابن عباس رضي الله عنه ان النبي
قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر
بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة فيفسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما هو
اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا ينص على ان ما دون ذلك ينتفي به
الريبة وهو دون النوعين وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره رح فيما انتقص عليه لانه ربما منع الاجمال والحصر
مما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان تكتبوه
وادنى معناه اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير قوله وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك
امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطائه كما بغى في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه
الحديث الصحيح بل المراد انه امر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي ان النبي
قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عم وابا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم
كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين
لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قوله وكحديث القرعة صحيح في كونه مخالفا للكتاب للجمود القياس على
العوالم مما نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم
لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد اذا
كان على شرائطه لا اذا لا العمل ومن يجعل العام قطعيا فلا يقبل خبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي

الجزم القطعي

ولا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم
عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه
البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما خالف عموم قوله تعالى ما آتاكم الرسول
فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان
فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وابى البخاري اياه في صحيحه لا لشائبة الانقطاع او كفى
احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب
وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده وهو قريب من الظن
وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها
وغير ذلك قوله البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يكون
الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص
ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن الا انه لما اتى رد هذا الحديث على ابي حنيفة
اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى
قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة رحمه الله لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط
فلا يكون من قسم رد خبر الواحد بناء على معارضته المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا
مطلقا لعوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه بعد صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات
وصف الانبات ولا نوعا آخر لبقاء اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار للاختلاف في الصفة لقوله عليه السلام
جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف
اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة والعرف حتى ان الاثمان
بالتمر لا يعقد امثالا لا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع
العباد فكلنا بل العلة تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر قوله واما بكونه شاذا عطف على قوله
واما لمعارضته الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول
فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتأدية مقالات النبي عليه السلام وافعاله
الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم العدالة وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم
وجوب التبليغ فان قيل فيجعل هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا
جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا منهما ويتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر
لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى ترد الخبر بمعارضتها لان الاصل هو
الاشتهار لكن ترك اصل نقله الحديث والصالحين وحمل السلف ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاتفاق

ولهذا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قسم المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به
على معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة رضي الله عنه وعن انس في الصحيح الا انه اضطربت رواياته
فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف انس وقد روي الجهر
عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمع الراوي لاسيما مثل
انس فقد كان يقوم خلف النبي عليه السلام لصغره من هؤلاء وهذا اشتغال بالفاتحة على انه روي عن انس ان النبي عليه السلام وابا بكر كانوا يجهرون
بسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه
واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على
انه سهو او منسوخ لانه لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة ويمكن ان القول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان
وعائشة رضي الله عنهم والحديث زيد بن ثابت رضي الله عنه لانا نقول ليس المراد الاجماع على الكل بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اعا
عند هذا الراوي فلا يجوز التمسك به لا محالة قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدا
فيها اصل بشهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة
المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع
المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تأدى الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خلاف في قبول عدم الرواية
لانعدام الاسلام والا فالجمهور على انه تقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث
فقوله الشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر او الفسق قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبر
عن النبي عليه السلام او لم يكن فالمراد خبر الواحد وهو احد الحجج في الفروع والاعمال في الاعتقادات لا يثبت باخبار الاحاد لابتنائها على
اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن عمر اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لا نسلم
كونه صبيا فقد روي انه اجيز يوم بدر فيحتمل انهما في حقه وانعقاد النذر لانه هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صح
بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما قالت لله علي ان اصوم ايام
حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض وما امر به او شرع الله فلا جهة لغير المعصية فيه النذر به
اصلا ونحو ذلك ان البدل ايجاب بالقول والقول ايجاب بالفعل ولا كالمنهي عنه والمشروع الايجاب بالفعل
معا في خبر ايهم قوله لكن الشبهة وقد يجاب بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية واما
لم يثبت بالقياس مع الدلالة القطعية على كونه حجة لان الحدود يجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك قوله
سائر شرائط الرواية تخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج من لفظ القيدين بعد تقدم الكل
منها بغايته قوله صيانة لحقوق العباد وبعض شرط الامور المذكورة لئلا يثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل
لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان معناه لا يثبت
الا بكلمة بعض الامرين قوله يحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان الشاهد هو المعاين

والشهادة لقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تفتقر كون المخبر حرا عاقلا بالغا يمكن من
تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد
ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر
شرط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس
والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهو الظاهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر
فهو من حقوقهم ويلزمهم الامساك عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام ولا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه
اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وعاليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل
الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد رح ذكر القيد
في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لما اطلق في
الجامع الصغير وقيل يجوز ان يكون في المسئلة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط في الخبر بالوكالة والا
ان شرطا ستحيا ناوالتفريع رخصه
ولا يشترط
ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذون له او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله ماذونا
لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض يشعر
بالعموم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان اي المخبر عاقبة الالزام من
دون وجه فضولا شرط احد العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والا حسن في اداء فهم من لفظ المبسوط
حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رح حتى يخبره رجلان
او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه
لو اشترط في الرجلين العدالة لكان ذكره ضائعا ولكان ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود الشرائط الى
اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلهذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شروط الشهادة عند ابي
عنده ابي حنيفة رح حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الاول
الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف جزم باشتراط سائر الشروط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام

فصل في كيفية السماع

فقوله رعاية للشبهين تكميل للاكتفاء باحد الامرين العدد والعدالة قوله فيها الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي
عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقرواتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت
لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب واما جواز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا في سماع
جميع ما صح عنده فلو لم تعطل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة قوله وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف
كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه قوله واما تم ان الراوي لم يستفد منه الذكر بل اعتمد على عمادة
العشتي على امامه قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح لان المقصود من النظر في الكتاب عنده الذكر والعود الى ما كان
عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام والحفظ الدائم مما يتعذر على غير النبي عم لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم

وفروع الاحكام وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب
١٠٧
على ظنه ذلك قوله وديوان القضاء هو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتاب جمعتها وقد يقال الديوان للمجموع
الحاكم قوله لقوله عم نضر الله امرأ الى آخره اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع وتبليغ كما ادى لم يخالف
على عدم الجواز غاية انه دعاء للناقل باللفظ لكونه احسن قوله ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم يعني توجد في الحديث
الفاظ يسيرة جامعة لمعاني كثيرة لا تقدر غيره على ما ادت به تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عم الخراج بالضمان ولا ضرر
ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بان معنى الحديث يعرفه الناقل
بمواقع الالفاظ والعمدة في ذلك ما ورد عن الصحابة امرنا النبي عم بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير
فكان اتفاقا قوله مما كان محكما اي منفتح المعنى بحيث لا شبهة في معناه ولا يحتمل وجوها بعيدة على ما صح عن فخر الاسلام
لاما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اصول الكتاب قوله كحديث عائشة رضي الله تعالى عنها ان غيبة الاب لا توجب
النكاح بالاولى لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب قوله وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية
لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حمل على الاحسن فلا يسقط بالشك قوله عن الزهري
عن عائشة رضي الله عنها منها ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رض قصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد ود
بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان ترك المروي عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي عم
قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة يدل على
انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل
الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة باطل فاسد لان تحريم الكلام كان بمكة وحدوث هذه
الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين رض وهجرته متأخرة
كلام شرح السنة قوله ولان الحمل على شيء نداوي من تكذيب الثقة الذي تروي عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة
الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد ما هو اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة
قلنا لتعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وفي كلام المص يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صح المروي عنه بالا
في التكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا لم يجز وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول سقط بلا خلاف وقيل
ان يرجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف
لعصمة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا والجواب ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا حيث
يتهم فكم من انسان يتهم الانسان من النسيان ولا يخفى ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط فايضا عدالة الكل وضبطه يقتضي
فلا يرتفع بالشك قوله ولم يعمل به عمر وعلي فان قيل قد روي ان عمر نفى رجلا ملحقا بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا
اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطعية
مجهول ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاضحاب في الصلوة

بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي عم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست باخفى من حديث تغريب العام في زنا البكر
بالبكر ذكره النبي صلعم ورواه عبادة بن الصامت رضه قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت
او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما
الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح
الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف وصار بطالا كما يعرض المبهم والا قوله وما ليس بطعن
شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال فالاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك
قوله فصل في افعاله عم الافعال التي لم تصدر منها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح
ولا متبعة بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي تقتدى به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعله فقط هذا ايضا
المقتدى به في المخصوص والزلة كما دل بجواز الكبائر ولا الصغائر او واجب وفرض يعني ان فعله بالنعم العالي وصف
ذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلعم لا مستحبا او فرضا في الا فالثابت عنه بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان
واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على ما سيأتي قوله وهي فعل من الصغائر لما ذكره بعض المشايخ من
من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى
المعصية كما يقوله بجاته ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير قوله من غير قصد قال الامام
السرخسي رح اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل
الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما
يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية فهو حرام يقصد الى
مع العلم بحرمته قوله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا
بالنبي عم فيه ان يعلم مراتب حاصل الاقوال الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في
هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاجتناب الاتفاق على ان حكم الاباحة للنبي عم والاختلاف في
هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا امرنا باتباع من الفعل ونهينا عن الاستكبار عليه فكيف جهلا
او لا يكون مباحا فلا يتحقق والجواب انا لا نسلم ولانهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا يتحقق الاباحة وقد يقال على الاول
ان المراد ما آتاكم بعد تحقق الاتيان بالفعل هو لا يتحقق على العلم بصفته وعلى الثاني ان الاثم ان الاعراض من الاية
عدم الفعل والطاعة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست بمجرد جواز الفعل مع جواز
الترك فلا نسلم انه متيقن وما اضافه اثبات الحكم بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة
جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية وعلى ان
المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وثبت حكم الاصل قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد وما يستدل عليه صريحا
بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى بلسان الملك

فصل في الوحي

او غيره فما اجاب عنه بانه اذا كان بالاجتهاد وكان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لانقطاع عن الهوى فاستدل ايضا اشاره بان الاجتهاد
يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عم صلعم لوجود الوحي القاطع فاشار الى الجواب بانه
لا يحتمل القرار على الخطاء فيقوم على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو
انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم بعض احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى والا لم يبطل بالاجماع
وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في بعض القول الجبار
الى جوابه بتوقفه كان لانتظار الوحي فهو شرط الاجتهاد على ان نقل الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا فاستدل المختار بوجوه
الاول وجوب الاجتهاد عليه بعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار الباقي ونحو من غيره من الانبياء كداود وسليمان
ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه صلعم في قصة الخثعمية وجوار قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو
عالم بعلل النصوص يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد والجواب انه عليم شاور اصحابه
في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقرب الوجوه وتخمين الرأي اذ لو كان للتطييب قلوبهم فان
لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص
فبرأيه اولى لانه اقوى قوله لكن الاصل في الشرائع السابقة من قبلنا الخصوص بزمان الانبياء دليل على ان الانبياء يبعث الى
في الزمان وداع الى ما دعا اليه كما انهم للوط وابراهيم وموسى ولما كان الاصل فيها الخصوص كان كشعيب في اهل مدين
واصحاب الايكة وموسى ممن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والاقوام قوله ومعاذكره
غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثاني من اختصاص الايس بالاصول دون الفروع وكما اورد عليه ان بعض احكام
ما الحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون متغيرا له لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس تغيير بل بيان لمدة انتهت مدة تلك وحكم
يبق لنا الاتباع وما بقي فيها الاتباع على انه شرعه لنبينا محمد عم قوله وما ضلوا في غير ما هو محل الخلاف في قول الصحابي المجتهد
يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله واما التابعي فما ذكره في رواية النوادر وفي ظاهر الرواية
لا يقلده اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة
النبي صلعم وذكر الامام السرخسي رح انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع
الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رح لا يعتد به قوله باب فيما يتعلق بالكتاب والسنة من السنن
وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانه في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف
في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو
العلم بالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود ومن الدليل ومن العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف وجمهور
وبيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر وجه ضبطه وبعضهم جعل الاستثناء
بيان التغيير والتعليق بيان التبديل ولم يجعل الشيخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام
اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان محض اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غير من النصوص

الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق عليه بيان وشيء ان لم يظهر المراد بعد سبق كلام
له تعلق به وبالجملة يشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير
الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعد مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة كالنسخ
فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام اللازم قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمدة
هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتبارها مثل ثم اتموا الصيام الى الليل فلا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء
الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاق الحكم التابيد قوله فلا يجوز التخصيص اي
تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء
لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما يتناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة
والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض الموارد فيكون من ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة
والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون
الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه واجيب بان خبر الواحد قطعي عند الصحابة لسماعه بمنزلة المتواتر عندنا لانه
من النبي صلعم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان
العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت
الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما يحكى من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط
الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول
على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله فيجوز التغيير وتاخيره عن وقت
الخطاب متراخيا اتفاقا فانه ... والاشعرية واكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن الخطاب
وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود
البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف خطاب المهمل فانه لا يفهم منه شيء اصلا واستدل على جواز تاخير بيان
التغيير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه
ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه واما حمل البيان على التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع
الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد ايضا ... في العموم المشترك و
... ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير مخصص منه بالاجماع وبيان التغيير ان كان يستقل فيأتي حكمه وان كان
بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال ونحو
وعن ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث ووجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب
النبي التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فان وجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب
احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص لا على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل فقد ورد

فقد روي ان النبي عم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف
فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله تعالى
فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض محمول على ما يكون من نحو
تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله عم ان شاء الله لا يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل اي اعلق
كل ما اقول له اني فاعله على مشية الله تعالى كما قال الله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ... ابن عباس ... ان مراد
انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ويدين بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء نية وان لم يقع ملفوظا
فقبل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اقسام منها التغيير في زمان واحد الا ان بيان التغيير اخرجه بانه لا يقع في كلام
فحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا عنه
او نفيا على تقدير عدمه حتى لو ثبت له تقدير او انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت
فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم القيد وبعد ذكره يفهم المراد الذي كان يفهم الا
على تقدير عدم القيد ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير ... انه كان الحق الا ان
وبعد البيان صار تصرف بين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير قوله وما دخلوا في التخصيص بالكلام المستقل
انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتوضيح والتحقيق دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وايضا
الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه واما انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ
حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح
انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يتيسر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص
منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في
جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعي بقصة البقرة والا
فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا تكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة بان الضمير في قوله تعالى
انها بقرة صفراء فاقع للصفراء للمامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا فتجدد فيه ان الامتثال انما حصل بذبح المعينة
والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رضه وهو رئيس المفسرين
لو ذبحوا ادنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين
على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق والامر بالمقيد واعترض بانه يؤدي الى النسخ
قبل الاعتقاد والتمكن من الفعل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة
مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين قوله في قوله تعالى يا نوح فاسلك اي ادخل فيها
من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها نساءك واولادك ... ابنه بقوله ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء
مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها لغير العقلاء وعلى غيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال

وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عم عن تخطيته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان ا
معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي صلعم
قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله ثم ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا التخصيص العام
قوله واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تغيير عند الشافعي ثم رد ذلك بانه لا فرق
عند الشافعي رح بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في انه بيان تغيير وانما الفرق في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه
واقول المتقدمون من اصحاب الشافعي رح ذهبوا على ان الاستثناء تغيير كسائر التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات
وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد ولكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو
بيان ودلالة على ان المراد البعض قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في
المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين
ثم يعرف كل منهما على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف
في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان
اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه فكيف يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ
فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وانت خبير بان
الادباء يتسامحون بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس
قوله بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل
واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف
الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلت ان يحمل تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم ال
قوله فالتخصيص كون الاستثناء بيان تغيير واما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر
الى انه اظهر ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس خفيا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام
الاستثناء هو الثبوت للكل فغيره الى الثبوت للبعض وبيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التلويح هو تغيير
من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه مقرر للباقي قوله واختلفوا في كيفية عمله حتى سبق الى الفهم ان في الاستثناء
المتصل تناقضا من حيث ان قولك له علي عشرة الا ثلاثة اثبات ثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان
كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة ال
ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى
العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على السبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع
لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة قوله مع فرق آخر هو ان مثبتة اختلفوا في ان الاستثناء من الاثبات
هل هو نفي ام لا فعندنا ليس بنفي حتى تكون معنى الا ثلاثة انها ليست علي وعند الشافعي رح لا حتى تكون معناه عدم الحكم بثبوت

بثبوت ثلثه وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام نفيا فيما
قوله وبهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه
قيل علي سبعة وعلى قولهم يتعلق الحكم بالعشرة في حق لزوم البعض الثلثة والاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي رح بطريق
المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايجاب للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة
فانها ليست علي فالاستثناء مع الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام فكلمة الاستثناء تصرف في الحكم حتى قالوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة
بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاقه بالاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام
في نفسه لانه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ لان السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظ
ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب
على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن المجموع الباقي والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث
قال ان استعمال المتكلم العشرة في السبعة مجازا لا واحد انه المجاز قوله او قبله عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد
ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله حجة ولا احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا اثر له بالعشرة
كلها او سبعة او لا ثالث والاول باطل قطعا بانه لم يبق الا سبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة لكان ان لا يمتنع من
الصادق مثل قوله تع فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لانه يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ
الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام بحثا من قبل الشافعي ومن
الاستثناء بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول حيث جعلها حجة على المذهب الاول تقريرا الاول انه لا سبيل الى جعل
المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام الكلام اي القول بعدم الكلام الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقيقة بخلاف
الكلام مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص
فههنا يثبت التكلم بالكل وتعذر الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثاني
ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم
المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالث انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد
اي اقرار بوجود الباري تع ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثبات حكم مخالف لحكم الصدر لما لزم الاقرار
بوجود الله تع بل بنفي الالوهية عما سواه فالتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تع ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم
الدهري المنكر لوجود الصانع لحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر
هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة انه من النفي اثبات وبالعكس ولكن
ان هذا اعتراض عن المذهب الاول فيكون حجة على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول و
لانه لا يصدق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق
الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير الى الله ربه ذي المواهب
محمد ... وكفى

عبارة عن الباقي فلا حكم الا عليه هنا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل هو قول
بان عشرة الا اسم للسبعة وليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله فان قيل تقرير السؤال ظاهر من
الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف
الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية
بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه قوله وفيه بحث اذ لا حاجة الا
المستثنى منه هو اللفظ باعتبار معناه لا بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد
الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل
ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القسم كأنه اراد بالجارية نصفها مجازا واخراج النصف منها
باعتبار انها متناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هو اعتراض اشكال الضمير وتقريره على تقدير انا
قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها اي الا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل وايضا
يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف يقتضي ان يراد بها الربع واخراج
النصف من الربع يقتضي ان يراد بها الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها
مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على
عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام قوله والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة مبني
على ان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح بما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله
مثل العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض
شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت اي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار
اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب
المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من
الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام
عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر هذا الاجماع ينافي ما ذكر فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول
على المجاز وعدل المص عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه
وصيغته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام
الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا يشك من ان الثابت بالاشارة
ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على
المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا
وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله

كقوله صلعم لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي قوله واعلم ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح
على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور
المذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قايلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرج من العشرة ثلثة ثم
تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز انه من قبيل اطلاق الاخص
على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم
الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق
الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم
فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قوله كما في قولهم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال
مجازا لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها لكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف
للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب قوله وليس نفيا واثباتا او دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور
بانه اي صحته لا يجوز ان يكون اثباتا اما ان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد
سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيح وهذا باطل لان بعض الصلوة المتعلقة
بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك قوله وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا
اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء اخر غير مسلم في شيء من
الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قد قال به كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين
بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم رجلا عالما يحنث باكرام عالم واحد واما
من حلف لا اجالس الا رجلا عالما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا
بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني
ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجايز فالسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي
المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة غير جايزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق
الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوة
وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من
افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من الصلوة جايزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر قال قلت معنى تعلق
الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى فيما خرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وانما ثبت له حكم
مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة متصفة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الافراد لا بعض
افراد الصلوة واما الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا اي معناه لا صلوة جايزة في حال من الاحوال الا
حال اقترانها بالطهور يعني ان كل صلوة فهي غير جايزة الا في تلك الحال فانها جايزة ح كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين

معنى جاءني اكثر ... لاحاشيس من جهات الحكم المثبت على الحالة المستثناة بكونه بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة
ان تعليق الانعقاد بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بالطهور وانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي
في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع
في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي وفي جانب الاستثناء يوجد ايضا كذلك الموضوع
ولا عموم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا صلوة مقترنة بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه
وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما يقال ما جاءني احد الا راكبا قوله فان قيل حاصل
السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكر في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم فيما نحن فيه
ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز
كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة
كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج عن تحريم
المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا لا نسلم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور
بطريق السامي وهو انه مسلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية طريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق
الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء لكان الا
بالطهور علة الجواز والحق عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة
وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه
لو ثبت العلية لم يثبت الجواز لانتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم
بان مثل قولنا ما كتب الا القلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يسوق ... قوله وهذا اقوى دليل
للخصم منع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء الاتصال لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة
عدم ظهور ما يصح استثناؤه منه والا وجهان يقال ان قوله الا خطأ مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف ويتكلف
والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له
في جنسه ووصفه قوله وما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره فان قيل لزوم وجوده ثم بطريق الاشارة
اعتراف لمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزومه
وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع
اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة
لا يوجب الاطراد لاستفادة في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه بنى الامر على الاعم الاغلب وحكم بالاسلام على الظاهر
قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب
الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا

يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ ليس في لغتهم مركب من ثلثة اجزاء افرادية لا معرب غير
جزءه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان
الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المص الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله
على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نم انه لم يعهد لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها
وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات وان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله
ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركب الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين مسلم لكن ليس
بان المستثنى في التسمية واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص مثل بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه
موضوع له بالنوع ثبت من الواضع انه موضوع لمثاله وذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انما اعني صيغة فعل بالفتح الى فعل
بضم الفاء وكسر العين يفهم منه معنى المبني للمفعول واركب زيد مع قائم وجعل مرفوعا فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير
ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية فان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فخطأ
اذ قد كان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس
متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض
انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ... ولا
على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة تكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير الى بعض
عود الضمير الى المستثنى منه لتنزله عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وبهذا المعنى لا ينافي
الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه
الاستقراء وتتبع اهل اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها مجموع مما ذكر في الكشاف فكيف تكون الكلمات التي بها اسماء للسور
وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا ... مستكره عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء ... مستكره ...
عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استكراه فيها
لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق او بيت من الشعر
ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس حكاية بل صار بحيث العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب في وسطه
ففي غاية الضعف لان ابن الحاجب مما حصر ... حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المص
واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل ثم اخرج البعض فالقول
بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد ولكن لا يقع به اصلا فانه يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لانه
لان المفردات مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد وحكم باثباتها وهو
الساعة او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني
فمجرد العدول الى ان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا والتحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة احد

منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة اذا اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شئ من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله
مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها
ثلثة وانها ليست بازاء اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربع الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة من مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب
حينئذ كعشرة موصوفة بانها اخرجت منها كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد
اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له واحدا
كما هو بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشئ قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في
العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل
المقصود كما قال الشاعر ثلث ثم ست وابن تسع وثلث بعدها حيث التلاقي في المراد الاربعين وعلى هذا ان تحمل المذهب الاخير والمذهب
الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بابتناء على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين والله اعلم قوله شبهوا الاستثناء
بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ونوع
من انتهاء الاول اثبات الغاية قصدا لكل من الاثبات والنفي في المستثنى بدليل لا اله الا الله كما في الصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة
وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في عدم الاستثناء المفرع للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق
لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد قوله وحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء
يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيده
وزاد الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وايضا مبنى هذا الكلام ان كون
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف اختلاف المذهب
قوله وهذا مناسب يعني القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين
الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا للقصر مثل ما جاءني الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي
التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى وغيره فيما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم
المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصدا الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات
او نفي في الفرد المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا
قصدا وعبارة قوله مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وصيغة على تقدير السكوت
عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء لفظي فيقتصر على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة
واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة اللفظ
الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح الاستثناء ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة
ويصح عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب على انه مجاز
فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناؤه والاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير

لانه يفيد انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا
وتحل بالخصومة واستثنى الانكار فعلى الصحيح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته التي هي المنازعة والانكار ومجازه اعني
مطلق الجواب وقال ... صح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول بناء على انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز
استثناء ايهما شاء كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراده كما يقال رايت اسدا الا ... الا
وذلك ان دخول الانكار ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاعراض
وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح
استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار او الانكار ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا لان الوكالة
بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشئ من نفسه وقد يقال ان يقول الاقرار ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا
لا يصح اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا لا يصح اخراجه
وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء الشئ من نفسه قوله مسئلة المستثنى ان كان بعض
المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الا
حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المصنف محمول على ان الاستثناء اي الصيغة
التي يطلق عليها هو اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة قوله وقد
اورد اصحابنا ابطال الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصلا اي اولئك الذين يرمون محكوم
عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو العصيان
والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعلوه في الاسلام وغيره منقطعا ويتوجه بوجوه الاول ما اختاره المصنف وهو المذكور
في التنقيح وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم اخر
وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى ان ما ذكره مع انه غير الفاسقين التائبين على الفسق والدوام والا فالانقطاع للانفصال
على الوجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه
عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه شرط في صدق اسم الفاعل بقاء معنى
الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج من كان فاسقا في الزمان الماضي
وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه
قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف على هذا الوجه بان الا
ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله واولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون
عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما تقول العوم منطلقون الا زيدا الاستثناء متصل
على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير
المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ العموم

الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها واقتصار ثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وهكذا لانه لما وجد الاستثناء

لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لابد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر فلما كان هذا منقطعا

يقال الواو للعطف والتشريك فيقتضي اشتراك الجمل في الاستثناء اجيب بان العطف لا يقتضي تشريك الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان

القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان الا يقتضي التشريك في الاستثناء وهو تغيير

للكلام لا الحكم المحلي **قوله** وصرفه الى الكل تكلف لعدم ثبات المطابقة صورة حيث وقع فيها انواع وكثر الكلام وبهاية القذف

المتحكم على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي رح في الاحكام على ان جملة

جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وصل جملة واولئك هم الفاسقون عطف

على جملة ولا تقبلوا مع انها استئناف اخبار به ظاهر الاستئناف بيان لحال القاذفين وجزيتهم صفة صالحة ان تكون جزاء للقذف وبهما بالتوبة

للحد ولا تقبلوا انشائية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه

بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن فاجلدوا ولو كان عطف

عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وقد بحث ان لا نزاع لاحد في ان قوله ولا

عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي رح لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا مناسبة بين الجلد والحد فعل يلزم على الامام اقامته

فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي

ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح هو الاستحلال وطلب عفو

المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل **قوله** ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتداة

عن واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف

خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حيث عجزوا عن اربعة

شهداء فلذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان تكون من معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة

لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر بالفاء كالحبل في ترك وقد يقال لو رد ذلك على تقدير جعلها علة

لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها من معرض العلة لرد

الشهادة مع انه اقرب **قوله** ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن اقتضاء الكل وتثبت

موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان مثله

هذا المحتمل شرط مراد وذهب الامام شمس الائمة الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه

وان تكون علة للحكم بنفسه فبالشرط تبدل ذلك وتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين يخالف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل

اذ لم يخرج الكلام من ان يكون اخبارا او ايجابا وذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في

بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المآل **قوله** ولا انفساخ البيع الواقع بقوله

بعت هذا العبد منك بالف على اني نقضته بهذا الشرط وهو كونه بعضا له على ما سبق من ان كلمة على انما تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط

واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا دخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق فخرج عن حكم الانطلاق كما في قوله

انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بان الكلام بمعنى ان الفاسق ههنا كان يكون ... ...

الفاسق على معنى الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا

فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون

الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون

فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا يصح الاخراج اي سلب عن الفاسقين لانه فاسق بهذا المعنى وكونه ... صدور

الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكر التائبين

ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على او

المثال به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح لاجماع الفقهاء على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض ... ...

الا فاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوت له في الواقع لكيف

الحكم له لما صح استثناؤه فهنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا نفسي في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة

ينافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل

انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل

الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على

المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام وحاصل ما ... ... لا يقال

لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل عليه اولئك القاذفون متصلا ... او

والاثبات لهم فان الاستثناء كما يكون من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدنا اغنياء هم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان

غنيا وان كان لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فح يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر

بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في

اي الاحال توبة الذين تابوا اقال الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضميرا تابوا

عائدا الى اولئك وبعد التسليم فالى تكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا **قوله** مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة

بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي

انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب ابي حنيفة رح انه ظاهر في العود الى الا

لنا على الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى ذكرها وان اتصلت به باعتبار

حصول اسم اشارة وحيث ان تعتبر القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها

يصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من صرف يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الا

لنا في ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الا

لا القضية العقل لان هذا المحقق وليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيئ من شيئين اى احد النصفين من نصفي العبد والى اصل انه شرط من جهة

فانها تقتضي توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة قبل عقد البيع **قوله** فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته

والنقل يقال نسخت الكتاب اى نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل عسلها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال

المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعي

المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية في المواد بخلاف

ما يدفعه ويناقضه لا بمجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق

الانشاء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام

صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخ لا من المبني للمفعول وهو المنسوخ وقد يطلق النسخ على الناسخ والبدو

من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل

الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في

المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فما كان لا يرفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل

بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** ولما كان الشارع يعلم ان النسخ

بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا **قوله** ونحن نقول فيه بحث

لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما

نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأبيد لهذا كان نقض المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة

بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء لا مطلقة يفهم منها التأبيد ولا اخفاء ثم ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب

انا لا نسلم ان بشارة موسى ع م وعيسى ع م بشرع النبي ع م وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال

ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض من غير ان يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد

فثبت بها تكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع **قوله** اما النقل فالقائلون ببطلان نسخ

موسى ع م نقلا انه تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فانهم نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اى بالعبادة

فيه والقيام بامره ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي ع م فانهم نقلوا عن موسى ع م انه قال

شريعته مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لانه من التحريف واصلا

النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يحصل التواتر بهم تواترا ووجوب تابيد شريعة موسى ع م

ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا ع م ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد ع م

واما القائلون ببطلان النسخ عقلا فتمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشيئ مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لانه هو ممتنع

الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم بل تكون لحكمة ومصلحة ظهرت ثانيا وهو رجوع عن المصلحة الاولى

بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء اى الجهل وكلاهما محال على الله تعالى فاتضح الوجه الى ثبوت النسخ ما يفهم على اليهود وهو نسخ

بالله هو الفراهم

بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم ع م لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأبيد شريعة موسى ع م بدليل نقلي لا بطال الاحكام المذكورة كانت

جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كان في شريعة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لا نقول

نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في

زمان من الازمنة ورفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار الى

بطلان دليلهم الاول بانه يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح **قوله**

وهو خطاب في قوله لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على نفي الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكيف يحتج في صورة يكون

رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون

دفعا للكلام لا توجيها له **قوله** واما محله اى محل النسخ حكم شرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت في الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن

الامور الماضية والواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيئ او حرمته مثل هذا

حلال او حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا فان

قيل قد يستعمل صيغ التأبيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم بالتأبيد ويفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد

دليل يبين انتهاؤه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة فارادة البعض مجاز لا يساغ له بلا قرينة

ويعود الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال اذا كان التأبيد

قيد الحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات

الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا

لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف

كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يكلف

بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قولهم صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب

والجملة من غير تعرض للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بعد استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان

جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا ثبت انقطاع الوجوب قطعا لم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيئ من الرمضانات ونحو

الخطاب لو قال صم انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فعد تقييد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى

وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله مثلا للاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر

في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها **قوله** مذبح ابراهيم ذهب بعضهم الى ان ابراهيم ع م امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك

بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وفديناه

بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها واما قوله

لكن الذبح مأمور به لا منسوخ شرعا وعادة لاشتغاله بذلك واقدامه على الذبح وامراره المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني

فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتئم عقيبه القطع قلنا خلاف العادة

والظاهر ولم ينقل الفداء به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج
للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج وما ذكره من قبيل الفرض فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين
كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينطلق على متقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض وروده الامر بشيء فهل
يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت تصال الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره الاستمرار فهل يجوز
ان ينسخ قبل ان يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج او الغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب
بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل للبدل الشاة بدلا عن ذبح الولد والفداء اسم لما يقوم مقام الشيء
في قبول ما توجه اليه من المكروه يقال فداه نفسه اي تقبل ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى ما يقوم
مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم فان قيل يجب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم الى رفع
حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة فالجواب ان الاثم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة
ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب
قوله لا القياس لان شرط التعدي الى فرع لا نص فيه قوله فلا نسخ اي بعد النبي صلعم لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع
الوحي ولا يخفى ان هذا مخصوص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رضه
وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا
نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا بورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين مبنية على كون المفهوم
حجة وكون اهل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك قوله في الاسلام في باب الاجماع لمصلحة ثم تبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ
والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم
اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا
لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه
باب النسخ ولقائل ان يقول الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي
يجعله منسوخا لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا
لحكم الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا قوله والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله اي ان الايصاء
الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار ذلك في المواريث كانه الا
وكذا الفاء في قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث يشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب
الميراث كما يقال زنى فاكرمه وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوبه بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوته بطريق
آخر فلا رافع للوصية الا السنة وكذا الكلام الرضا ويح ان المنفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما
انتفى بقوله عم لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب
انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة وكان هذا ما يبتني في كتاب الله تع يعني ان قوله

نعم ان حكم قوله تع فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون
الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس وفي منسوخ التلاوة بحث لانه لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب
الا السنة ولذا قال عمر رضه لولا انني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة آه بالمصحف قوله فنسخ
السنة بالكتاب منتقض فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب
الثبوت كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان
آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرايع من
قبلنا وهي ثابتة بقوله تع فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عم يتوجه بمكة الى الكعبة قوله وحديث غاية
دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف يجوز اخبار الراوي من غير نقل الخبر
وذلك على ان قولها حتى اباح الله تع له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى انه قوله تع انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
واشار الشيخ ابو اليسر الى ان صحة الزيادة على النص حكما لا يحتمل النسخ لان قوله تع من بعد يتنزل التأبيد او البعيد المطلقة بمنزلة
الابد قوله وليس ذلك مما نحن فيه فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تع له
في الاجتهاد في غير ان يقرره على الخطاء قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد حيلا يقطع بصحته حيث لم يقل
فما اتيتم منه فهو ما يخالف كتاب الله تع الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا
التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب او الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه
فالمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بنظم الكتاب لا بمعناه قوله قالوا وقد ذكر فيه بحث انظر ادنى من كان برفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي
ثم يتعذر نسخ معه برفعه فان تعذر ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او
اذهاب الله تع ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلماء انما تعلم بالوجوب وهو لا يرتفع بالموت فلهذا قال هنا
البحث على عينه قوله سقوط كل فلا ينسخ الا الاشياء الدالة على سقوط النسيان او الحمل لان الاسقاط من النسخ اثبات
فان لم تكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد اختلفوا ان الزيادة
على النص نسخ ام لا فقيل ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون
نسخا واما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة فاختلفوا فيه على ستة مذاهب
الاول انه نسخ واليه ذهب الحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة قد غيرت
مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا
ذهب القاضي عبد الجبار الى ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا
فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي
ذكره لزيادة البيان والتاكيد سواء تعلق بقولهم رفعت او بثبوته لان الزيادة على النص لو رفعت حكما شرعيا لا تكون الا بدليل
وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي ثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا التفصيل للمذاهب على ما في

الا اذا ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم

الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا **قوله** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم شرعيا يلزم ان

لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب

غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجتمعان في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما

موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون

التوقف على عدم الخلف شرعيا **قوله** وايضا التخيير لا يجعل الحصر التخيير من قبيل الاختلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين

وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين السمح والوضوء بالنبيذ ابطله المص بان الواجب في التخيير احد الامرين

او الامور لا على التعيين وفي الاختلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء

الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع مطلقا لم يكن الاختلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الا

الواجب اولا على التعيين **قوله** وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل

وامرأتان فحينئذ يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان الاستشهاد وليس بواجب وانما

المعتبر هو الشهادة رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين

لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين واحترز ان قوله تعالى فاستشهدوا وارد في حق الشاهد وقد نفي بالنوعين فيلزم الانحصار

لان التفسير بيان لمجمع ما ارد بالمجمل وايضا هو يعلل الحكم عن المعتاد الى ما ليس معتاد من حضور النساء مجالس القضاء

وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين على ان غيرهما لا يعتبر عند الشارع

لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك في ابواد التقريب بقوله عم لا يقبل الله صلوة الاعمال بالنيات والترتيب بقوله

ابدؤا بما بدأ الله تع وبقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح راسه

ثم يغسل رجليه والولاء في غسل الاعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك رح بما روي انه عم كان توالي في وضوء وقال

هذا وضوء لا يقبل الله تع الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عم لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة

الا ان الله تع اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله لاعرابي

اخف في صلوته ثم فصل فانك لم تصل **فان قيل** كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد **قلنا** لان الزيادة بطريق الوجوب

لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا بخلاف الزيادة بطريق الفرضية فانه عدم الصحة بدونها فانها رفع حكم الكتاب وهو ما كان

من جواز الفاتحة والتعديل مشهورا فالمعتبر بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها لا نواع في اثبات شيء من ذلك

لا يكفر جاحده **فان قيل** فهلا زيد بتغريب العام على سبيل الوجوب **قلنا** لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولا يجوز

على الفساد على ما مر **فان قيل** اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق فلا تجاوزنا

قلت السواء فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع

فان قيل لم يكن الفاتحة فرضا واجبا مع انها مسافتان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا بقطعي **قلت**

اصول ابن الحاجب ولكنه عليه مواخذ بان احتجاجه انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع ان ابا حنيفة رح لانه لا يقول به فلا

رفعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم من حكم المستثنى و

والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي يغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني

زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف الثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم

وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو اتي به كما قبل الزيادة يجب

الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب

عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين من غير

اعادة الثمانين وكذا الواتي باحد الامرين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تعيين معنى تغيير

الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم في المثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه

لا يحصل بها تمام الحد وبقي الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان

بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيه ما ذكره بعض المحققين وهو ان يترك الاول ليرتفع فصل الثالث

غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على ثمانين

ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو

ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين

نسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت ما كان

غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه

كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا

وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا

هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وذكر في معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه

تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة

يصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تع بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما

فظهر ان ما نقل ابن الحاجب خلل بينا **قوله** فانه فرض شيء ان تكون بطريق الاصل للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير **قوله**

فيرتفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالاشياء قبل

الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقف على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العقل الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين

مثلا **فانما** قلنا التخيير من الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما

لحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا **قوله** ويا ايضا المطلق يعني ان الاطلاق معنى معدم له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل

على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب نفي حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث

فرض من حيث كونها قرآنا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة قوله بل هو شرط للصلوة [illegible]
الكلام وكون الوضوء مفتاحا للصلوة وما كونه قربة مفتقرا الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة على العادة فعلى هذا ينبغي [illegible]
بكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة يعني انه لا يكون قربة بدونهما قوله يعني انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون واجبا يعني ان يكون المصلي آثما باعتبار تركه النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وما يلزم النسخ قوله
مسلوم من وجوه اما عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الا بسبب ان نفس الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس ومع عدم [illegible]
اجزائه يعني كما في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اصلا قوله ولم يجعل تلك
اي الواجبات يعني انه يأثم بتركها في الوضوء والاغتضاء في ان غسل الاعضاء الى المرفق ومقدار الربع في المسح واجب يعني ان
اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده قوله اصل ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة
اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتايج فكره عالية مشهورة كفروع فقهه قوله للشركة وصدر الكلام وهو
عقد المضاربة فانه ينصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر ما دام قال على ان
لي نصف الربح فكان قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كان ربع والمجتهد
وصاحب الحادثة قوله وكذلك السكوت موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذكره بجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابي به
وسكوت البكر من الامثلة فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا يحتاج الى تغيير ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير
الباطل قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها انه يوجب الحياء بها الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة
فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها الذي يوجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحالة هي الحياء والمقصد
ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم عما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال يوجب ذلك اي
كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا لمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان
وانما هو تعليل والمعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال
ومعنى عبارة المصنف جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه
واقراره به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان ثبت بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى سكت حين رأى
عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا
يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرده عليه فلما لم يظهر ان هذا القسم مندرج في القسم
اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم وعند الشافعي في المائة [illegible] كما في عطف الدرهم [illegible] مع العطف [illegible]
النص وعلى الاتحاد قوله انما استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي حذف [illegible]
وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة و[illegible] ثلثة اثواب حتى ان ذكره [illegible] في العدد به ويعد تكرارا [illegible]
عطف على غير العدد ايضا يحمل على ذلك اي على حذف تفسير المعطوف عليه لدلالة المعطوف [illegible] اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل
مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد بخلاف قوله علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول

لانه لا يشمل العدد حتى يصلح تفسيرا للمائة [illegible] وثلثة دراهم مع [illegible] هو ان التفسير المائة بالعطف في الثوب لا يلايم لفظ
على لان موجب الثوب في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم [illegible] كالمعطوف
دون المعطوف عليه مع انه لا تكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة
دراهم هو مميز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما [illegible] في مائة ودرهم قلنا نعم بل المفسر هو المعطوف
بمعنى ان المعطوف عليه من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد اثبات
الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لانم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا
للشركة فيما هو حق حكمه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط لحكم التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا
ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير قوله الركن الثالث الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم
والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم شرعي والمراد بالاتفاق
الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد المجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرفه بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق
بعض مجتهدي [illegible] احترز بقوله من امة محمد عم عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة وبقوله في عصر عن [illegible] المجتهدين معناه زمانا ما
قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين
الآن ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي
حتى يجب اتباع آراء المجتهدين في امور الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمقرر
خصصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدينية التي يثبت بها الغير الشرعي [illegible] من البيان بطلان العقل [illegible]
ظنيا فجعل الاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحسي الاستقبالي لا يكون مما لم يصرح به الخبر الصادق
بل استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته قوله والبحث هنا في امور ركنه واهليته وشرطه وحكمه وسببه اعني السند
والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فكأنه قال الابحاث ههنا في امور فجمع الاعتبار صحيح
قوله الاول في ركنه قوله ضرب امرأة لجناية روى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي انها تجالس الرجال وتحدثهم فاستحضر
اليها [illegible] ذلك فاسقطت من هيبته اي القت الجنين واسقطته قوله ونبتك اي سكوت المجتهد للتأمل وغيره [illegible]
[illegible] او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او فرعا او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهدوا الحنفية والشافعية وتكلم
احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا لاحتمال سكوتهم على الرضى لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مدة التأمل
انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك كما علم ان مثل هذا الاجماع
وسمي الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العموم من النصوص قوله والعيوب الخمسة هي الجذام
والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة قوله شمول العدم هو في حكم الغسل ان [illegible]
غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة
بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما قوله وقال بعض الناس [illegible]
من اهل الاجماع الى حكم قبل استقرار المذاهب عليه وانتشر فيما بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف
[illegible]

في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه
من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من
امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قايل بالتفصيل فهو قول لم يقل به احد قلنا عدم القول به
لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل ما اتفق القولان على نفي التفصيل
فالتفصيل خرق للاجماع قلنا فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص ولو صرح
القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة
فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر
في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان ما ذهب
ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يتفرع عليه معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان
القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما
ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء بلا دليل لانا لا نسلم ثبوت احد الشمولين
بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا
احدث التابعون ولا ما لهما حال من سيرين ثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العتق
الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمع عليه وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل الخروج لمخالفة ابي حنيفة رحمه الله ولا
على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي رحمه الله واصدق انه لا شيء من الطهارتين مما اجمع عليه فكيف يصدق
ان احدهما واجب اجماعا غاية ما في الامر انه قد ثبت مغالطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل وتكلف تعليق
الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع
الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان
القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع الاتفاق على الاقوال الثلاثة الا على
اعتبار الجنس في العلية قوله اما عند ابن مسعود داخل في حيز قوله لم يبق احد لا قايل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل
بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عند غيره فلان الجزء الثاني اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب
واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها ابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله
والضمار هو المال الغايب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار قيل هو ما لا ينتفع به من الاموال قوله فلا بد من ضابط تقدير كلام
ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال الاجماع وعند ظهور هذا الضابط
العول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع لا بد من النظر في ان موضع ما في كل من القولين في حكم واحد شرعي واي موضوع لا شركان فيه وكذا منقول المختلف فيه الاولين
فقد يكون حكما متعلقا لمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا لمحل واحد فالقولان
فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما وذلك كما في مسئلة الربوا

وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث العول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع

فلا يبطل الثالث وقد يكون ان يكون بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي او افتراق من امرين وجهان كان الافتراق في
ما حكم به الشرع كما في مسئلة فات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولدين احدهما وفي ان السوت من احدهما في النسب
من الآخر بحكم الشرع فاحداث العول الثالث بط سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم
ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق ما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين اتفق القولان على وجوب
التطهير اعضاء الوضوء او غسل المخرج او على الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب
الآخر فالعول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع وان كان قولا بشمول الوجوب
اعني وجوبهما جميعا لم يكن بط لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزوم من يقول ان ابطال الحكم بانه او اشترك القولان في حكم واحد
شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من
محل واحد فاصل القولين انما يتصور بثلث اوجه الاول ان يكون احدهما قايلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته
في الصورة الاخرى والآخر قايلا بالعكس كفصل ابي حنيفة رح بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المراة وقول الشافعي رح
بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بانتقاض كل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني
ان يكون احدهما قايلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق
الشمولان على حكم واحد شرعي كتشريك الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب
دون البعض الثالث ان يكون احدهما قايلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قايلا بالثبوت في كلتا
الصورتين فيكون اتفاق على الثبوت في بعضها الآخر بالعدم فيهما فيكون اتفاق على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث مجمعا عليه كمسئلة
الصلوة في الكعبة نفلا او فرضا وتجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني نبين ان الاول ومن الاول ان تشترك
القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا تشترك فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى انها خارجة عن البحث فان بطلان
بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالاخرى والبحث ههنا انما سبق في مسئلة اختلاف
على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسئلة الربوا فاحد القولين فيها علية القدر مع الجنس
والآخر الطعم مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما اشتركا في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين من واحد بحسب
الاعتبار بل بحسب العبارة ومن حقيقة ومع وكل علية العلية حكم شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط فيمكن ان
يقال ان القولين ان اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك الحكم قوله
فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهيرين مجمع على وجوبه اما غسل الخروج فلمخالفة ابي حنيفة رح واما غسل
الاعضاء فلمخالفة الشافعي رح فلا يصدق احدهما بالاجماع قوله ولوجعل الحكم نفي ما هو لا غير مركب من الحكمين في كل من القولين
ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة رح والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض
بالخروج حكم واحد للشافعي رح مع ان لا يشتركان في امر واحد وما لا اتفاق عليه حتى يكون نفيهما ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا
على احد الامرين اعني انتقاض الخروج دون المس وبالعكس والجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتبارا ليس بحكم شرعي فان قيل

بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي
يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريقة التي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل
الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اعني مخالفة حكما والقياس ايضا مستند الى النص
وح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات ما سنا والحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص وكم القطع
بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه ما ساقه اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين
بالله وبنبوة موسى عليه السلام لا يعد اتباعا لليهود وكذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد
سبيل المؤمنين في متابعة الرسول عم او في مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الآية
في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة بعموم اللفظ والاطلاقات دون خصوصيات
الاسباب والاحتمالات والتاييد بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم تصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر
ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض ايضا بانه يجوز ان يكون
سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح
العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا تخصص له بما ثبت اتيان الرسول به مع ان حمل الكلام على
الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهوم لا بد منه مع التكرار كما في قوله اتبعوا القرآن وكتاب الله
والتنزيل ونحو ذلك قوله ولا يمكن ايضا ان تكون سبيل المؤمنين احكاما لا مدخل فيها لما اتى به النبي عم بل لا
حاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي عم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي صلعم في الوعيد لان
عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول والحاق الوعيد بها قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال
اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره
مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت
لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تنافي
الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل احد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد
هو المخبر بالصدق والاطلاق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا
ليصح جعلهم الحكم المخبر للشهادة على الناس قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الله
تعالى ... الانسان ... فيه ثلث قوى احدها مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب
والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ
جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة
والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس
اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة الاولى الحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه
اي القوة الاولى

فيما اتفقا على ان الافتراق عن اسقاط الخروج دون التسلط او بالعكس والجواب ما مر من انه مع كونه احداثا لاعتبار بالسبب ...
فان قيل ينبغي ان تكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها
مجمع عليه واما ثانيا فالذي يخطر بالبال لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير
بينهما اصلا وانما التغاير في العلة قوله واحداث الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا
بالثبوت في احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس بهواي صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليها من
الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها
بالعصمة فان قيل شمل الاية صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد
والاصح انه ان كان متظاهرا بها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر قوله بالتعقب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ...
ميل الى جانب لا يكفر بالتي لو بغي في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع
من هو من اهل الاجماع في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث
وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد
الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله فجعلوا الخلاف في التقدم مانعا يعني ما لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو داب
المناظر بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد رح انه لا يكون مانعا ونقل عن
ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد فانه يحل ... على انه لا يجوز ولو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رح
وروى الكرخي عن ابي حنيفة رح انه لا ينقض قضاؤه هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء
الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق دليلا يعتد به ويعمل وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي
واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة ووفق الله المجتهدين للاتفاق على القول الآخر
ورفع الخلاف وان لم نعرف مدة الحكم وتبدل المصلحة قوله وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا
لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عم في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما
كان يشاور في امور الحروب ويراجعه الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم
الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات
الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على افادة
الاجماع في ثبوت الحكم قطعا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول ع م
التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم لزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان
ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد
العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو

وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها او تركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه ايثارا الاخلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله خير الامور اوسطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمة وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في افعالها لئلا يستعبدا الناطقة ويصرفاها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بعضهم براكب استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان هذه الثلث نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه علم آخر قوله واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما اشعر به قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين الكاملين بالشرائع المتمسكين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليس على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع ولان المعروف والمنكر بحسب الراي والاجتهاد لا يلزم ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم ذلك لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم الآية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد ولا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى ساير الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد استدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه قوله فانا اذ ذكر قد ذكر المص مما يدل على قطعية الاجماع سنة اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا

ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث يصل اليه كل احد او بعض الاحد ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل لا فائدة في الادراج او لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين ثم اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد ويبطل لا بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفايدة فتعين استنباط جميع من المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد ثم لا مرجح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة وهذا غاية تقرير الكلام ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا بيان حكم كل حادثة في القرآن والثاني جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم او كثرتهم لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا مدخل له في المقصود والبيان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليه من الجميع يجب قبوله او ثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواتر او المجربات قوله وايضا قوله تعالى لو لا العز الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوايف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان لا كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات العلماء وايضا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الضلال من الله تعالى وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على جميع المجتهدين من عصر قوله وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الواو للقسم ومعنى تسوية النفس التكميل وتعديل القوى ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فيكون جميع المجتهدين من امة محمد صلعم في عصر والعجب من المص كيف زعم استدلال القوم بانها تثبت قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد ما سنح له مما لا دلالة فيه على المطلوب من الوجوه والاتي في هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق لو اجمع آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء استدلال بالاثر حاصله راجع الى ما سبق من ان الآيات الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمص قد منع ذلك ثم ذكر ان هاهنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما ندعي كونه حجة

افضل الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر وقد خالف فيه الجمهور من اهل المدينة والعترة بخلاف الاجماع المدينة
والعترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في عصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن
الثالث وما بعده فلا يكون اخص قوله لا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام
المعصوم والجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله الا
على مراتب فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل
جاحده لما فيه من الاختلاف قوله ومع مثل هذا الاجماع يجوز التبديل فذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع وليس
ان قطعيا مع لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف
وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد مما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف
فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه
فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع عند وفق الله اهل الاجماع للاجماع على خلافه قوله تعالى لنا انقطاع الوحي
يوجب امتناع النسخ المختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تجافى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة
على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله واما الحاجة الى السند والناقل فهما في بحث واحد لانهما
سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا اجماع الا عن سند من دليل او امارة
لان عدم السند يستلزم عدم الخطاء فالحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل
عن داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد ثبوت السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة
الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا فانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر قياسا على
امامة الصلوة حيث قيل رضيه رسول الله صلعم لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري
ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان
واصول شمس الائمة ان المذكور من خالف في القياس كان او خبر واحد ولم يجوز الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى
الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه
الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت
الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط
كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور
او التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا
فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند
قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وان اريد انه لا يسمى اجماعا الا ان الجد
صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قوله واما الناقل فنقل الاجماع قد يكون

فلما يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب
العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا
وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة
القياس في اثبات ذلك في اصول الشرع هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في فروع العمل واستدل
بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار
ظنيا بواسطة الشبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع عن النبي
قطعا حجة قوله الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته بها وفلان
لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد يعدى بعلى لتضمنه معنى الابتناء كقولهم قاس على النبي وفي الشرع عبارة عن الفرع
بالاصل في علة حكمه وذلك انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم وذلك
المحل لثبوته في محل آخر فالمقيس هو المحل الذي يطلب ذلك الاحتياج اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل
اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال
لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية
الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال
على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل
بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر
تعديته حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا اخرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض
لبعضها على التفصيل على ما سنشير اليه قوله والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه
والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما صدق
عليه اي المراد بالاصل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع
اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن
التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره والمعدوم ليس
بشيء لانا نقول لفظ ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالموجود في الذهن كاف في
الشيئية قوله بل يشعر ببقائه في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا للشيء ومتباعدا عنه
ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح الفريقين مجاز او منقول فانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل
الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون
التعدية بمعنى ساوت الخ فلا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله وبعضهم اصحابنا ذكر في
الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال امام

الثابت بتعليل النصوص فتعديته حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطأ وهو اصح وقوله العلة ركن
والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وقد ذهب المصـ الى ان مراده
ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يقوم به ويحصل وهذا احتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ما جعله الشيخ علما على اسم القياس
وفي الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط الاركان وثانيهما
وهو الظاهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم
بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة
شروط القياس تعدية الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء مقدم عليه فكيف يكون اثرا له
واجيب بان المراد ههنا كون التعدية حكم القياس واثره شرط له وان التعدية شرط العلم بصحة القياس لا للقياس نفسه قوله
وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا رد على تعريفه التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل حرمة الربوا في الذرة
هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى هذا نظر وارد على ما قيل من انه ينبغي على
هذا التعريف ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي
والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه
بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور رحمه الله من ان القياس ابانة مثل حكم
احد المذكورين بمثل علته في الاخر قوله واصحاب الظواهر نفوا اي القياس مع انه ليس للعقل حظ في النظر على ما ذكره لان في الاحكام
الشرعية خاصة اما الامتناع عقلا والية ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني
ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقائع عن الاحكام مع تناهي النص لا بتنائي الحوادث
والتناهي وضعوا بان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا
القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقد ذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه ليس واقع ثم اختلفوا
في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وهو يشعر كلام المصـ حيث استدل
عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من
درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور
الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب
المبين هو القرآن صح الاستدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط من رطب ولا يابس وقراءة ابن عباس رضي الله عنه
وعن مثبت ولا معنى للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء
دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض موجود بين في القرآن معنى

وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر وقوله تبيانا لكل شيء في حكم المذكور للمقيس مذكور معنى فما سافي كون القياس مظهرا
على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل مثل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عم واهل الاجماع قلنا
فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد قوله اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اخذوا الجواري من سبايا الامم المختلفة
لهم اولادا غير نجباء قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع لانه لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع
وقطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة لمساسها
لعجزهم عن الاثبات بقطعي قوله بخلاف امر الحرب فحاصله انا نمنع العمل بالراي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل وبكفيه
من حقوق الله تعالى ولا تكون مدركة بالحس ولا بالعقل لعلى ادركه بصار قطعيا قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان حكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي ترد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ
والقياس العقلي والشرعي ولا يمكن ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار
هو الاتعاظ وحقيقة تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة ولا يستعمل في القياس في الامور العقلية
الا بمعنى التأمل والتفكر ولا يقال في اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فاشكك بالعالم ولا تفهم احد من مثل اعتبر فحمل الزرع
بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية
المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ والاعتبار على ان العلم بوجود السبب يوجب العلم بوجود المسبب وهو معنى
القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء تدل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ
هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم
بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه
يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس
وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتبليغ
الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان والجواب ان اعتبروا امر معنى
افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف و
اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات ولا بالاصح التمسك بشيء من النصوص قوله ولما كان الامر
للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة في هذا المقام والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفاء
لكنه لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه
المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان احتراز
جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن
بصدده لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف
الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله والبقاء حرث

قد يكون مه

معاذ فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد اعم من القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة

او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضه قلت الاستنباط من النصوص

مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله لو قيل لا اجد حملا او حى الى محرما الآ

مبنى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهى الذي سمع قياس غير

منصوص العلة وجوازه كذلك لمعاذ رضه انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمى على الواحد

حكمى على الجماعة قوله وقد روينا في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عم كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي ان كانت

اخبار آحاد الا ان جملتها تبلغ حد التواتر وهي انه عم كان يعمل بالقياس ويدعا بجعل وجه الاستدلال انه عم كان يذكر بعض

الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة فان فائدتها معرفة الحكم والعلة معا

حاصلة في النص وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس

بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا

والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم

فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأى

عن عثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود رضى الله عنهم انما كان في البعض لكونه بمقابلة النص او لعدم شرائط القياس

وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لا بغيرها لان وجود السابق

في زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت

من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم

حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم

الشرط والصفة قوله فصل في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا

بحكمه بنص آخر اى لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص من بين الناس

بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عم بكذا وكذا في الكشاف

اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم كل حائز بالا

انه التخصيص زيد بالقيام لكنه مما يشتبه دلالة الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المص عبارة

فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عم من شهد له

خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عم انه اوفى الاعرابى ثمن ناقته او انه باع ناقته على اختلاف الروايات وذلك التخصيص

بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة قوله وان

لا يكون معدولا الى معدولا به لا عن العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من الفرق وهو الصرف ويكون متعديا

قوله فانه نسى في ذكر الصوم فان قيل فكيف يصح قياس الناسي على الآكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك

بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل

قوله وكعموم التنافح جعله من امثلة العدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم وفساد الفعيه تنبني عن القياس

ولا تعادل بين ما مضى وما لم ياتي لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى فآتوهن اجورهن وقوله اعطوا الاجير اجره قبل ان يجف عرقه

وقوله عم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله في الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه هو الانسب مستغنى عن

بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من افراده على ما ذكره في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان

احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون

مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجرى فيه القياس

لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة حتى كان ان يكون المعدى اشعار بانه يشترط ان

لا يكون حكم الاصل منسوخا ولا تعدية لما ليس بثابت قوله باحد الاصول الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون

ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت علة في القياسين فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التى

اعتبرها الشارع مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شىء آخر على الذرة فان وجدت فيه

العلة اعنى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانه

على الحكم قوله من غير تغيير اى لا تغيير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم واما التغيير

باعتبار المحل باعتبار صيرورته ظنيا في الفرع قوله الى فرع متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى

الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل

ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع العقود لان معناه ح انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره

حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة قوله فلا يثبت بالقياس اللغة يعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره

لا يصح لنا ان يطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار

من المسكرات اصح الحاق بالزوال والالفاظ بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الزوال صلوح العلة وهو هنا

فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العدة في حجة القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا

المتمسك بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المص من دلالة النص وكما يرانا لا نمنع رعاية المعنى سبب الاطلاق

هى سبب للوضع ومن ضع الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما سبق في الباب

من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكر من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزانى

فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو ثبوت بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال

ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق

القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التالف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة

الحلاوة وامثال ذلك مما ثبت بالقياس شرعا لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي

لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا انضباط والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه شرط صحة كون حكم الاصل
حكما شرعيا فلو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب
مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري
في اللغة ولا يجري في العقليات من الصفات والافعال وفايدته تظهر فيما اذا قاس النفي فان لم يكن النفي ثابتا في الاصل كان
اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وقد يذكر في كثير من المسائل
ولذلك تقول المناظر لا بد من بيان المعنى في الاصل وعاد ذلك الا لتكون النفي حكما شرعيا وقد سبق شيء من ذلك في فصل المطلق
والمقيد **قوله** لكن لا يطلق لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا باعتبار اداء معناها الجميع في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم
الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل الخمر وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** وهي في الاصل معقدة بعدم التساوي بعلة
الحرمة هي التساوي بالكيل فان قيل هذا شامل لحرمة بيع القليل بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انه لا يسمى بالكيل فكان باطلا الا ان القياس
بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو الفعل والطحن لا بايجاب الشرع والشرع انما اثبتها سببا بالمساواة كيلا اعني قبل الفعل والطحن
قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا فكان علته ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة **قوله** لان عذره اي
عذر الخاطئ دون عذر الناسي لامكان الاحتراز عن الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان
قوله لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى
تعاضد الادلة كما لا اجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثيرا ما يثبتون في الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع
والقياس **قوله** وان كان مخالفا بطل كقياس القتل العمد على الخطأ والعمد الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف
لما روي انه عليه السلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا تغير حكم النص فالاطعام
هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة
الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم نص في الحكم سواء كان هو النص
في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله او تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا
لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه و
النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة
الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم النص اي لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا
على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان
تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأي فتوهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء
حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل واعترضوا بان التغيير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل **قوله** وكذا السلم الحال
في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل
بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم شرعية السلم الحال لحكم

الا انه

بحكم مفهوم الغاية اتفاقا اما الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص لكن مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد عن فساد وصحة
القياس عند الشافعي وثانيهما ان محل السلم يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود
الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها في حكم الاصل
اعني السلم المؤجل يدل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير
لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شروط القياس ان لا يتعدى الحكم من غير تغيير وقد يقال
معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار صحة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون
اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف في معنى القياس لا جل وربما يجاب بان اقدامه على
عقد السلم دليل على ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر لانه ربما
يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية وانما كان تعين اوجه السؤال
جوز ثم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على
وجوب الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص العارضة في ضمان ارزاق
العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى
فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم انفاذا لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حقوقهم مختلفة لا تندفع بعين الشاة
فعلم انه اسند في لفظ المالية على اموال الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقوقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال و
اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل على ان ذكر الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب
اسهل وبيان وصلح لكونها معيار المقدار الواجب لانها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص و
الاستبدال بدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا لبيين
يحكم بانه باصل الخلقة مع عدم تعليله بل بحكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد صلاحيته حدثت بعد ما
بطلت في الامم السابقة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان يقبل القرابين بالاحراق وانصباب الصرفات الا الفقير
شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا الحكم شرعيا عللناه بالحاجة اي حاجة الفقير الى الشاة او يكونها دافعة لحاجة
لتعدية الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد وهي اكثر دفعا فصار الى اصل ان هنا حكمين
هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستدلال وثالث هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم الثالث صلاحية
الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الآمر بايفاء
حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه الآخر تغيير النص اصلا ولا نص يدل
على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والمصنف هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص
حيث صار رد بها معا حال اي هو صار ردا بالنص بعد جبر فعل ما ذكره المصنف صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية
والعلة الحاجة ولما كان في لفظ عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو ساير الاموال والعلة العموم ورد ان ونحوهما مبنيها على
لعبارة اه

على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل به يجوز ان تعتبر فيه
القيمة وح لا معنى للتعليل بالتقوم وان تعتبر مالية القيمة فيعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت
كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دل على صلاحه عن الشاة للصرف
فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة بجواز الغاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف
اليه وهو لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما ثبت ان الصلاحية بطل في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها
فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهو اشتمل على الصلاحية فلا بد هنا اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك
مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم يجز
من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن فالاولى ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير
بقاء فلا بد من ثبوت ما هو حق الله تعالى اولا من صلاحها للصرف الى الفقير بابتداء ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي
القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم
لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لالغاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهي الدراهم والدنانير ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى
الى الارزاق قوله وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة
وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك
وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله ابتداء وانما تصير للفقراء بقاء فتكون اللام للعاقبة دون التمليك
واما حال على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف
الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اليهم او لم يصرف فالصرف الى البعض لا يغير كون الكل مصارف وايضا
يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك بمعنى ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره
ثم تقرير المصنف لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى
لتعليق عدم امكان ان يراد بالفقراء الجنس ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ما في العبارة تسامح وايضا الظ
هنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس
واثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية والجنسية ويدعي كون الزكوة ملكا لاجناس المذكورة
ولا مدفع له الا ما ذكرنا قوله على انه ان اريد به اي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الش معا
لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى ثلثة منها فان قيل اداة الاستغراق فان المعنى كل صدقة
لكل فقير وهذا ظاهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع قلت لانه ربما يدعي ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع و
مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الآحاد فالباطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان قوله واسمي الماء للازالة الى
يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء صالحا للازالة حكم
شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مايع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا معلوم من طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة

والماء وجدت الازالة بل الزيادة فان قلت بل الحكم طهارة المحل لخاصية في الماء ولو كان للازالة لوجب ان يشاركه جميع
المايعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول او المعقول طهارة النجس
شيء من شرط القياس كون المعنى معقولا في المحل ولو سلم انه معقول في الماء بوجه مباح الابدال بحكمته والملحق به خرج بخلاف
سائر المايعات توضيحه نظرا ما اولا فلانا لا نعترف بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض بنوع الحدث
فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء
واما الحدث فمعقول قلت سنأتي بجوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لحدث فيه معنى لا نعقل فلا
يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر
الى النية فان قيل يجب ان يلحق الحدث بالخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء بالملاقاة
قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملحق بالضرورة دفع الحرج قوله وهو ان لا ينجس كل ما يتصل اليه لنفي
الشمول لا لشمول النفي قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة
نفوذه وسهولة خروجه وزوال الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة معقول به الخبث
لا بنائه على القلع دون الحدث لعدم معقوليته فيتجاوز الا قوله ويتمسك بالعلامة وهي ما يعرف بها وجود الحكم من غير ان
يتعلق به وجود الحكم ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ثم نفي العلة بالعرف لحكم ليس بمانع لوجود العلامة
فيه قيل ولا جامع يخرج به المستنبط عنه لانها تعرف بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب علية المتأخر عن معرفة
الحكم فلو عرف الحكم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المعرفة عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة
المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل بها مثلان يشتركان في الماهية ويتلازمان فلم كان اولى في كون احدهما علة من
الآخر بعارض قوله بل في الوجوب الى دث لقائل ان يقول الوجوب الحادث على جاز عم ان الخطاب القديم وثابت به فكيف
يكون اثر الشيء آخر هو فعل حادث في القبل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى بأثر الخطاب القديم ان الحكم يترتب على العلم
وثبوته عقيبها وهو على هذا الاشعري ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى بأثر العلة ما يترتب تعلق الخطاب بافعال العباد
قوله وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها بجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوصف موجبا للوجوب
الصلوة والعقل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا شعور منها الخ
وبالاثر قلت معنى بالاثر بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب موجب
وكذا في كل ما يحقق عندهم انه علة قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت كثير من العلل الشرعية
كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلام ان كل شيء جعله الشارع
علة للحكم بمعنى انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا يوجد
عقيب وجود ذلك الشيء قوله الا ان تعالى بالعبد الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا
عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد قوله

يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد بكل وصف على الاطلاق فيستلزم
تعدية الحكم الى جميع المحال لانه ما من شيئين الا وبينهما امر مشترك هو وصف ما او يراد بكل وصف صالح للعلية واضافة
الحكم فيفضي الى التناقض اى التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجئ فلا يعلم بعد ضم
ههنا هذا القسم والوجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل
ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كما في نص او اجماع
او معارضة اوصاف والوجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر
يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض
وايضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او الكل وا
والبعض مجمل فلا بد له من مميز فاحتاج العلل والمميز الى الدليل لا شاع كون الاصل هو التعليل وهذا اخرج الجواب
عن الدليل الثاني على القول الاول وعلى الاول فيصير على جواب الدليل الاول والوجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نسلم
التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية لا تدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل
بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتاكيد الثبوت في الاصل وتدل على ذلك ما ادعيتم من ان
نص الربوا في النقدين معلل عندنا فهي بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم ونظيره اى نظير الاصل
المذكور في قوله عليه السلام الذهب والفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين من باب منع الربوا الا ان
عنه لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اى وجوب التعيين من باب منع الربوا
ايضا اى وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين
احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل ربوا كما شرط المماثلة
والقدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة
بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وجميع شرائط في بيع التقابض في المجلس
في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على وجوب التعيين الى غير النقدين
ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين لا لتعديه بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في وجوب المماثلة بطريق دلالة
الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى تعديه وجوب المماثلة اشد ثبوتا وكشفا من ربوا النسيئة
وهو مبنى وجوب التعيين لان هذه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة في حقيقة الشئ اولى بالثبوت من شبهته
والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى
الاجماع او النص وهو قوله عم انما الربوا في النسيئة وان النبي صلعم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا
وهو بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الحكم قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي
بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال

ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي صلعم باهتداء الخلق لازم لها وكذا التعليل باظهار المعجزة على يد النبي
صلعم بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار الملزوم لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا
او يدفع ضررا اقرب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع
باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات
والاول قول من يعلل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد
المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم
موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان
وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التنقيح المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير
اذ ليس القتل مثلا ما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلو احال
اللهم وقد ذكر ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لانه لا يستقيم على تفسيره بل على التفسير الذي ذكره
الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا
من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول
ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما اشار اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان يفسر ما ذكره
الامام ابو زيد بهذا المعنى اى المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود
منه تلقته بالقبول واما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا تتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون
مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول غيري اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكر بلفظ
الجمع قوله الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى
يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل
الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف وكتب ولكن الى الشافعي رح وقد اشتهر فيما
بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل
يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج
علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثاني
لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى
ذلك بل يكفي وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص والتعليل
ينقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل فان قيل التعليل
اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود هو التعدية ومع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير و
في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عند المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من

الذي اورده المصنف لزوم النقض او اسعفنا بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقريره جوابه انا نشرط في العلة
التاثير اي اعتبار الشارع جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت عليه الوصف ثبت بالتاثير وثبت كون النص معللا
في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او جنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يفتقر الى استخراج العلة واعتبار
كونها موثرة او غير موثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور قوله هذا انما قال لو لا انما قال ذلك لانه يتوهم
من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في هذا النوع كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى
باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط
التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في
المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان تكون وصفا لازما جليا
منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر
صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضى المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي
قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص كما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا
لكانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول
غير المعلوم واللازم وهو كون العلية صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم يثبت لشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت
فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع
من حيث هو المجموع وحده فان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت ينتقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب
انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع
متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل
بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم
التحكم اذ ليس احدهما بالعلية اولى به والجواب ان مآثر العلل الشرعية ليس معنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم والتخلف
ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل عليه احدهما دون الآخر فلا
التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل
بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك فيثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه العام
مثل كون الخارج من السبيلين نجسا في الحدث او دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله لا
الحكم ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن اسولة الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص
لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الحكم ولا شيء هنا يثبت به سوى الحكم ولا تعدي الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل
بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة
فاجاب بان الحكم ثابت في الاصل بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علة او لم يعلل وبعد التعليل لو اضيف

الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص وما عليه الوصف كونه باعث الشارع على الحكم وانما جاز التعدية
الى الفرع لان التعليل من حكم النص وسوقه للفرع فبيان كونه مثبتا لحكم الفرع ويقتبس حكم الاصل مضافا الى النص
نعم والى العلة في حق الفرع ولهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس قوله مما ناقضوا التعليل احتجاج على امتناع التعليل
بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار الذي هو التعليل مع تعدية العلة المنصوصة
كان ذلك اذنا ببيان لمية الاحكام لاهل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع قوله اذ
الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فالقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم
انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان تكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها
وان اريد المسألة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان تكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث
وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب
بالنص والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسألة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان تكون لفائدة
اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب
العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في صحة التعليل المفيد للظن وجوابه انه
التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشرح الاطمئنان
وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة فانه ليس ظنيا واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة
الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن بمعنى ما غلب على رأي المجتهد عليه الوصف
القاصر وترجح عنده وذلك بامارة معتبرة في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذاتا بالي انه مجرد وهم على ما زعم المصنف
عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي قوله فان قيل
تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحته لامتناع الدور واللازم
منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب
بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا ثم تكون علة قوله هذه المسألة مبنية
على اشتراط التاثير فانه لا يتصور لان انحصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية
الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك
او اجماع قوله ويكون ما يقاس عليه وصف آخر يحتمل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى
متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية من القاصرة قوله وان ارادوا اعتاقه معناه ان ارادوا انه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق يتصل
واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع يعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك قوله او بين عطف على اختلف اي لا يجوز
التعليل بعلة اختلف المحقق في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم حل الحر بالمكاتب هو كونه

عبد او الجهل بان المستحق لاستيفاء القصاص هو السيد او غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل بقي نفيد الكتابة ام لا مستحق استيفاء
قوله اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس
من قبيل التعليل بوصف نفع به الفرق لان اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يحمل
عليه قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف نفع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل
بل هي باء المصاحبة ومع لا اشكال قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الحي مع علة حكم جرى عين ضرورى محلا بدّ من دليل
وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها وما يتعلق بكل منها فالسالك الصحيح منها النص والاجماع
والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية
مثل لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا وان كان كذا فان هذه الحروف
قد يجي لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام
الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل
منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالي ومنها ما دخل عليه الفاء في لفظ
الراوي مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فنحو ان يقترن بالحكم ما لو لم
يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها
وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا
في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة لكونها مقدرة فيكون
ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية انها سألت النبي
عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث والايماء ايضا مراتب كذا ذكره
ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عم فانه يحشر مكبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المص وهو الايماء على ما وقع في المحصول
واما كلمة ان بدون الفاء ومثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها
في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقع
في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها وذلك الجواب على العلة ايماء لا صريح و
بالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء وتعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان
والفاء وايماء باعتبار ترتيب الحكم على الوصف واما ما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه
انما يكون في ان بالفتح قوله واعلم ان في هذه المواضع بحثا سواء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم
ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان تكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم
بل يدعون منه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاء والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة
جواب التسليم

الى لا يمكن بها القياس في غير الغامرة والمنصوصة اي التي دل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق
والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان مقصود هم بيان وجوه دلالة النص على العلة سواء امكن بها
القياس او لم يمكن قوله والثالث المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضر معتبر في
الشرع كايجاب الصوم شرع لكسر الشهوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم
في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها والمص في تحقيق هذا المقام تعليق او رد فيه غاية ما ادى اليه نظره منفردا وبالله
علينا ان كلام القوم ينطبق على اصطلاح كليهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثباته بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام
ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم يكون
معدلا بمنزلة الشاهد فلا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن
محظورات الدين فكذا الحمل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل الا بعد العلم
بكون الوصف ملائما ومعنى الملائمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي ثم الملائمة شرط لجواز العمل
بالعلل والتاثير والاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينقض ومعنى الموافقة والمناسبة للحكم
بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه مناسب له لا الى
وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق
ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النائية عنها فظهر ان ما هو من معنى الملائمة هو المناسبة
والاطراد بحيث ومحو الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده وعدمه عند عدمه على ما
الاتي والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضرا او هو كون الوصف
على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مايعا يقذف بالزبد وحفظ الدين و
وان من المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المص كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبر
الشارع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان تعتبر
بغاية وتكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المص ان المراد منه اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد الجنس الذي هو اخص من كون متضمنا لمصلحة اعتبرها النوع كمصلحة حفظ النفس مثلا
فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن
لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس علايم حتى لو قيس شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس
لم يصح لان التعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها
الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا
الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف
اي اقل واسطة واشد خصوصية كان العلية اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتأثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب

قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه الوجوب المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا لكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص من المراد بالملائم كان يناسب بهذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا او ما سواه من الاقسام الثلثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم والظاهر ان المص تابع الآمدي في بيان ان اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع عينه في جنسه او جنسه في جنس الحكم والملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت تصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين والجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام القوم ما يوافق التفسير الذي ذكره المص قوله والملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر البعض جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المص بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الى جانسه الى تطهير الاعضاء عن النجس كما هو الى تطهير الارض عن النجسة الى الف حيثية بالنكاح ونجاسة سور الطوافين جامع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصور تندفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور قوله وعند بعض الشافعية رضي الله عنهم ان الغايب يجب العمل بالملائم فرقا بين يوجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقواعد الشرع فيطابقها سالما عن المناقض اعني ابطال نفسه بانه بقرآن او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ابداء وصف يوجب ان المص ذكر خلاف ما اوجبه ذلك الوصف مثل ما يقول في الوصف لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها الشهادة كجنس الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وادى ما لكم وذلك اصلا لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول بمنزلة العرض على المزكين فاما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمراد فى شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وقوله يوجب العمل بالملائم الى انه يجب تجرد كونه مخيلا اى موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي تعرى عليها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة سالما

ومن الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان ثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل ترتب الحكم على وفقه فقط فلا بد ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم او اعتبار جنسه في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود وفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي في قبوله بشرط ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص مثل الفلعة ليس في محل الضرورة وغير الاستيصال من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كتعيين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث تعورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتب الحكم عليه تحصيل مصلحة نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة لمن يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية فكل ما يفوتها فهي المصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجرده ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليه راي مجتهد وان لم يشهد له اصل معين كما في مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة من الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرف لا بدليل خاص بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين معتبر معمول قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يعتبر قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معاوضة له بنقيض قصده ومناسب شهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد ومناسب لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله لكن اعتبار الضرورة في الرخص واسباب الحرمات

وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم واثر جنسه في جنسه كالقصاص في القتل على الجارح في وجوب القصاص بخصوص كونه قتلا معتبر في خصوص كونه قصاصا وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة

اورد المص عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملاءمة قال الاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والمؤثر عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي رح اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين وحصر القاضي ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكن اورد للمؤثر امثلة تعرف بها انه يشمل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر باثر عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر باثر عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر باثر جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر باثر عينه الرابع ان يظهر باثر الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا ومن اجل ذلك يتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية قال المص اخذ من كلامهم تغير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق وما اورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد الحكم المط بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام من الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا معنى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية القرود (?) للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد يتبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المط احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التى وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف فهى بمعنى اللام على ان المراد بها الوصف المعين والحكم المط كما في حالة اضافة النوع فالمراد الجنس ما هو اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا العجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم هو تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر ونحو الصبي الغير البالغ من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المجنون وفوقه الجنس الذى هو العجز الناشئ من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام ولا تحقق الانواع والاجناس باقسامها كما يعرف في المباحث الحقيقية فضلا عن الاعتبارية فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذى ثبت بنص او اجماع عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الجنس لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الركوع عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن مع بعضها نظر لما ياتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد هنا الجنس القريب والقرود للطوف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس ملائما فضلا عن المؤثر قوله وقد يتركب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس

او الجنس وكذا في جانب الحكم ويلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للاخر ليتركب مع كل من الثلاثة الباقية يصير اثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة توجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة وما اعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا حتى لا الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذى هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر عمن لم يسكر اعنى ما كالحرقة او وجوبها كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار النوع المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما من العلة ما ليس فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز يجب الحمل عما يكون الى الشرع مؤثر في الجنس اى في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا فاقيم كالعجز مقام (?) الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع وهو التيمم حتى انه يتيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في السراد لم يجد ماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي يجب الحمل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج اليه شرعا فهذا اثر الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اى في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فيظهر اثر النوع في النوع وجنسه وهو الاذى ايضا لحرمة القربان وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا اثر النوع وايضا علة الجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها وجنسه وهو الخروج عن السبيلين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس كما في طهارة سؤر الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله انها من الطوافين و وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة في الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب السفر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس كولاية النكاح في المجنون صغيرا مطلقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولا

ومن حيث انه عجز ذاتي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه
الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز بعدم العقل مؤثر في
مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في
الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة للتطهير مؤثر
في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم
العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز بخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا
ذكره المص قوله ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار
الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من اجزاء اقل
واتت خبير بان هذا انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكروا
القياس ولا يرى الا تعدية الحكم فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد سمي البعض ذكر في بعض اصول الشافعية
ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم مع الاقتيات
يؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات والكلام هو الاقسام العلية الباقية
قوله ثم لا يخلو الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون وفي الكلام تحريف والمراد بشهادة
الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه واما قلنا المراد انه لا يخلو من ان
يكون له اصل لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل
فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص
المطلق في التعليل واما اعتبار النوع في الجنس او الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان
وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان
الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه
اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند
بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالراي بمنزلة ما قال الشافعي رح ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة
القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل
هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى
هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المص بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مطلقا
بشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر ووجه التصحيح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذا
وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف
غريبا العدم بالشروط فلا يقبل عندنا اي لا يجب العمل به لان شرط وجوب القبول هو التاثير والمراد انه لا يقبل ما لم يكن ملايما

فان قلت الملايم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملايما قلت احد الانواع
هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملايم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى
غير المؤثر يجوز ان يكون ملايما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على
ما سبق من ان البعض يسمى اقل الاربعة عند الشافعية او العلة الباعثة ملايما وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود ما لم يكن ملايما خلافا لاصحاب الطرد
واشار المص في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او
الجنس في النوع لكونهما اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه
فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع الاربعة وما تركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد
من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس
فبمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما
ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضه
كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع
واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على
ما فسر به التاثير فممنوع لم لا يكفي الجنس البعيد في حصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوز العمل بغير المؤثر
ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك
بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف
بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد ومعناه ان يكون الوصف مناسبا
ملايما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص او لا ويح الاستدلال ويحتاط من النظر في كلامهم في هذا
المقام ومن يقرب بهما التاثير في الامثلة المذكورة في قوله عم انها من الطوافين جنس الطوف وهو الضرورة اثر في
الشرع في التخفيف واثبات الطهارة موضع النجاسة كن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة
وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج
كما في حل الميتة وفي قوله عم انها دم عرق انفجر لا انفي الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجس
اثر في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الطاهر واما في عدم كونه حيضا موثرا في عدم الخروج
الموجب لاسقاط الصلوة فلان الحيض دم يعتاد عادة في بنات آدم خلقها الله في ارحامهن وانفجار دم العرق
ليس كذلك فلا يكون حيضا موثرا في الخروج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه في
امساكه ورده فيكون له اثر في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة
للضرورة اذ لو وجب عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا وفي قوله

ارايت لو مضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوة من اثر في عدم افساد الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست هي معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال فهي الا مثله المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغير ذلك اي وكغير المذكور ان من اقيسة النبي عم واقيسة الصحابة رضه كما قال النبي عم في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كما اورده فخر الاسلام وغايته تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الآثام فكانت وسخا كالماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اطلق الصحابة رضه في الجد مع الاخوة فان كلا من فريق تمثيل مشتمل على مؤثر هو القرابة من الميت او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب من الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد لان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسيهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضه مثل الجد مع الاخ كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدولان ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضه الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير جرينا في احسن تناقض المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثرا في التخفيف فانه ايسر من الغسل حتى يتادى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحقانية ووجوب الاحتياط فتناسب التكرار ليحصل اليقين او ظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل لها تاثير في ايجاب التعيين قوله وبعض العلماء فذا انتهى منها من الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليتعين علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فما احصاه ويلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني

الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالا بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا حاجة الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان العقول ان عدل اضبط على الطريق الى معرفة الاخبرة وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما فضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم التكليف فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المصنف فيكون هذا من المسالك القطعية مرده النص او الاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط فقال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي السبر بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وحالة الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاجتهاد اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار كما يتبين في قصة الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس قوله وبالدوران اي احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر حرام اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص وحالتي وجود الوصف وعدمه مع الحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى الوصف فان الحرمة تقتضي شبت للعصير اذا اشتد وصار خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة مع الاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله ولكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة لان لا يكون النص عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول اصلا مثلا اذا لم تقم الى الصلوة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل الغضاء وهو غضبا

معنى ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص
قائم في حال الغضب وشغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما نظرا الى
مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا **قوله** والوجود عند
الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق او ملازم
معاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمالات محاذر وهذه احتمالات كثيرة **قوله**
اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي
فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك
مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق
ويدعونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكر من المثال مع انه لولا انتفاء
ظهور ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد بقوته الظن الحاصل
من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر و
واستدلال بما ذكرتم واهل النظر المجتهدين على ذلك كما تجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء آية كون
المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح
فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع لئلا يفتح القول بالطرد فيفتح باب الجهل والتفريق في الشرع
قوله ولا اشتراطها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم
عند العدم كما انه ليس علة موجبة للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع
او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم
وغير ذلك **قوله** تعالى وتقريب هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كالتالي العدم
عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فساد باعتبار الحالة الموافقة بحالة التي في الصحة والفساد **قوله** وقيام
النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك انه ما اشترطوا من قيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثاني
وذلك في الحالين من غير حكم نادرا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا من ادلة الشرع
بانه يبتنى عليه ثبوت العلية على تقدير وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثال المذكور قيام
النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن
النص مقيدا بالحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراطه في وجوب الاصل
وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل سببه وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال يختص بها الاصل وبالجملة لما رتب
وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث وثانيها ان العمل بظاهر
النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم

اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبيه عن النوم
والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فلان الظاهر انه من قبيل المقتضى
واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او من قبيل المشاكلة والتغليب او باعتبار ان القيام
عن المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا النسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكان ينبغي الترتيب
ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم قلت اجيب بوجهين الاول مطهر
مطلقا بنفسه فلا يجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه
ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى انه
سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب
الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء
في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم
من الرموز لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنيان مختلفان فان قلت
مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث قلت
هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء
حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو
ممنوع والغضبان صفة مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا
يحصل الفهم وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال
العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لا نسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق
شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي
معناه لا يجوز التعليل الا للتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر ليكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة في
القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشرع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في غير المنصوص حكمه ما
يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع
تعدية حكم شرعي معلوم بصفته الى محل آخر فانه في التعليل يختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات الشرع بالرأي ولا الاثبات
سبب لحكم شرعي او صفته لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا الاثبات حكم او صفته ابتداء لانه
نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشرع اصل صالح للتعليل فيعلل ويعدى الى محل آخر
سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وعن هذا فصار الى حاصل التعليل
لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم مثل الوجوب والحرمة ونحوهما بطريق التعدية من اصل موجود في
الشرع ثابت بنص او اجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت

في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا
على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنى ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة
الصلوة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام و
قد احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها اصل
في الشرع وسواء ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب
او الشرط اذ لا بد من معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد وفي ذلك جار في الجميع لان المرجع لا يختلف وان اراد الحجر من الاصل والفرع
الا في الحكم دون السبب والشرط فهو غير مقصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس يثبت شرعا والجميع سواء في انه لا يثبت بنفسه شيء
بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم [illegible] مركوز في اصول الشافعية
ومقصود هذا الفصل مشهور وبما فيهم مسطور في كتبهم قوله ومثل الجنس قد توهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس
علية نحو الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد
فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد
فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل
دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب
فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب
والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل ويمكن ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما
ذكر لما في اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس واورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب
بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نثبت ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان
بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاورد فخر الاسلام مثالا للاشكال
فقال اما التعليل للقسم الاول اي بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا اختلاف وقع
في الموجب للحكم لم يصح اثباته الا بالنص [illegible] بالراي اذ لا [illegible] بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة
او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي الجنس
والقدر وجد بحرمة الربوا حكما لسوى شبهة تخصيصه بما روى انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وبالاجماع على حرمة
البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في راي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي
الحلول لان النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة
المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر
الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا
فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل قوله والحق في مسئلة اثبات

اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى
المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا اختلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك
بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدا متعددا باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع
علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهي موجودة
في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد بمجرد
مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل
بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو التحقيق في اثبات العلة بالقياس فيجوز عند
من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من شرط التاثير والملائمة قوله فصل في الاستحسان وهو في
اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشاؤهما عدم تحقق مقصود الفريقين ومبنى الطعن
من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه و
القائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو
الشارع لذلك الحكم حيث لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية
لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي انه
قال استحسن في المتعة ان تكون ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد
قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به
ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى
قياس اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي
هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري
هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول
واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا
الاستحسان بالقياس واورد على هذا التفسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف
واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد
يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان
انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء
على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق
على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس

الحق خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص و
والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شايع وبهذا انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف
يصح النقل بيو الجواب والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع قوله وذكروا انه قسمين الصحيح تقارب
الاثر والضعيف تقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة
في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في
القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان
ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه لا ولو يوجب جواز العمل بالمرجوح قوله فالاول تعين لا
سور السباع من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب بجامع اختلاط اللعاب المتولد
من لحم نجس فان احسار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالزكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرر او الخباثة
او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم
والشحم اشتبه وههنا قالت فيه فاده فجعل له حكما بين النجس والطهارة الحقيقيتين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه
والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج
فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر لقلة الصحة لقصور علة النجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر
يقتضي طهارة سورها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس
الماء بملاقاته فيكون سورها طاهرا كسور الآدمي والماكول لانعدام علة العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة
الشاربة الا انه يكره لان سباع الطيور لا يحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة قوله والثاني لما كان عدم تادي
المامور به بالاتيان بغير المامور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصنف جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم
تاديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة اعني اشتمالهما
على التعظيم والانحناء يجاز فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي سبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتادى
به كالصلوة لانه لا يتادى بالركوع لان الامر بالشيء بعينه حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره
وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر لانه لا يخفى ان عدم تادي المامور به بغيره قياسا على
اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما
اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى
بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس
جلي معنى وظاهر بالعمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصح ... ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا
لا يلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المستكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا
اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع

ينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات
التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يصح لجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي مسمى
استحسانا وصح اثره الظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادي المامور به بغيره وفساده الخفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود
فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة مما تتادى بالركوع ساقطة به كما سقط الطهارة للصلوة
بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع
بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا قوله والتقسيم العقلي يقتضي تقسيم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة
باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاول فلان الاستحسان يكونا قوي الاثر او ضعيف الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او
بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية يبقى عدم ترجيح الاستحسان وما يرجح القياس في الاول والثالث
ويبقى لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه
الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سميناه ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فلان
كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس فالجميع يكون القياس جليا بعد سبق الا
والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الا
للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون
مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخرى القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما
لصحته ظاهرا او باطنا ويرد مطلق الفساد ظاهرا او باطنا تبقى اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخرى الاستحسان في اخرى القياس الاول
تعارض الاستحسان الصحيح الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان
صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمي
القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم بين الاستحسان
والوجه الثاني من هذه الاربعة ورجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض امتناع التعارض
من قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد اتمام الدليل
جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على
تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظا
والباطن كذلك او الظاهر فقط الاستحسان كذلك قوله بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع
يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكروا هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء باعتبارات متعددة
باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني
الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان اخص العشرين
قوله والمتخلص قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا

فهنا يبدأ الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره فان الاول يتعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس
التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين
على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه يثبت
بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب
تسليم المبيع بما اداه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيكون اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان
اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث
يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب
في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف
الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير
معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عم
اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا فهو ايضا مقيد بقيام السلعة لانه ان يرد الا الموجود فظ(؟) وان اريد رد العقد
فكذلك لان الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قيل ان من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق
بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلنا المعدى بالحقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر
في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي صح
التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتبايعين في صفقة واحدة
قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهم البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور
وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع فعمل به في غيرها لعدم المانع فتكون باطلا(؟) اي من ابطال تخصيص العلة
وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع
الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس
الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء قوله فصل في دفع
العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور هنا
ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم العكس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض
صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة
النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو
منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع
لكن العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال

قوله مثل خروج القليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يتجاوز من راس الجرح حدثا وليس
كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ولكن عند عدم السيلان يكون
ظهوره بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج قوله وهو اي المعنى الذي
لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بعبارته لان الوصف ثابت معناه اللغوي
يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن
التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء
لان التطهير فيه معقول او بجوازه عن النبي عم ولذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على ان
يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل قوله فاجاب في الاولى بالمانع وهو في المني ضد العذر
ووضع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم المستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت
ولذا لزمها الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا
وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب الا في المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته
من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر لمانع ثم اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب
التقويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة اي الدفع بهذا الوجه قوله الطا حاصل هذا التقرير
ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو
مال الباغي وبطلانه لا يتجه لمنع انتفاء الحكم هنا ولا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا تكون هذه الصورة نظير الدفع
بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم
ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة يعني انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول
كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنا
فاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي
لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنا
فاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المصنف بان حل
الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى تكون بتحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط
العصمة فضلا عن التأثير فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل
الفرض والتقدير قوله فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول
صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا
ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة
وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما قوله ثم اعلم انه ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان الـ

لاشبه الاصل واجماع ولا يتصور المناقضة فيه ووجهوا بان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض
وجوزوه انه وبا جر الطرق المذكوره فقد تم التعليل والا فما ان يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم اولا فان
لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اصلا بل يخصص
العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير
العلة فيه ويسمى ان يكون التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما قولنا بان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها ليكون انتفاء
الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة اي في صورة النقض العلة بانتفاء جزئها او شرطها وهو الذي ذهب فخر الاسلام و
المنع مساعن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة
فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل
الجدوى احتج القايلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون
العام كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليل المعارض
ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده فالنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت
الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان ومع عدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان
ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان يخلو الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع
من ثبوت الحكم والعلل قد بين انه لمانع صحيح فقبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا يعني لما العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف
عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق المحلول قوله وذكروا ذكر القايلون بتخصيص العلة في هذا
التمام اقسام المانع وهي ثلثة لكنهم لما اخرجوا تعداد المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع
العلة بتخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة فالمص غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم
لتسمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والتعدد في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه
ان كان بحيث لا يحدث معه شي من الاجزاء فهو المانع من الابتداء او الانعقاد والا فهو المانع من التمام فكل منهما في العلة
او الكل واراد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف
كخروج النجاسة لحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسية لزيادة التوضيح في كون امتدادا
الجرح ومصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم
بعد مصيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي فالاندمال مانع
من عدم الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام
حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل واما طبعا فقد منع ذلك
افضائه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه مبني على التسامح والا فالرمي علة للجرح والمضي للاصابة بالجراحة
الجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص

من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص
اللفظ واختصاص اللازم بالشي يوجب اختصاص ملزومه بالشي ضرورة وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه
بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعديه الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت
في العلل تخصيص ببعض المعاد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع
اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس
بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة في شي اي انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف عدم ليس بعلة
عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني
على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب
تعديه الحكم الى كل صوره يوجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون
علة ولما كان في الوجه الثاني لا يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الحج
وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا
انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره
على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وهما نظر وهو ان غاية ما يلزم
يلزم في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ولو كان الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرايط وقيود كثيرة منها عدم المانع
وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العلل بالعموم واجب والمراد عدم المخصص قوله ثم عدمها
اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون علية مشروطة بعدم ذلك لانه الوصف فينتفي بوجوده
كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة فالمراد بالمطلق هنا
ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات
فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرايطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه
او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الجرح علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المبني عنه
قوله ومنها اي من دفع العلل الوثيقة فساد الوضع كما نقال المسح مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض
بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فمنع من الشارع
اعتبار الوصف في الشي ونقيضه قوله ومنها اي من دفع العلل الوثيقة عدم الانعكاس وهو ان يعدم الحكم ولا تعدم
العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان
نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يصح
ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل
الشرعية اذ ليست بانيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغايط والرعاف ونحو ذلك حصل

حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع

فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون

على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب المعلل لان السايل جاهل مسترشد في محل الانكار فاذا ادعى علية شيء

آخر وقع موقع الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يسمى سايلا بل يصير

مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب

وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء كان

وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علة وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي

علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون

بمجرد الفرق بل ببيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع قوله لكن لم

اي القود لا قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل الكامل موجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد

بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم

الاصل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان حقيقة القياس اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا

لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له قوله ومنه الممانعة

وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات

هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا

عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت

من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق شرائط

التعليل او تحقق اوصاف العلة فتسلك في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل

فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى

اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مايع غير مزيل للحدث كالماء فظهر ان اصحابنا المعتمدين

الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لا احتمال ان تكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم والاحتمال

ان لا تكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره كما في قتل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب

فيقال لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاصلاح

في العلل واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية ولهذا

توجه المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول الفصل ويكثر الجواب والسؤال

ثم ينبغي ان تكون الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تأثير

لو ان ثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه وتكون علة الحكم غيره او تكون متصلة

على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا و

بالنقض وفساد الوضع فاسدا لكن قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله

واعلم ان المعترض نبه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله

وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض

لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته

وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بنفاذ شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق

بالمقصود الا ان الاعتراض بالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره

المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل

النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض و

مرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي ان

لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا في المعنى لتمام الدليل ونفاذ شهادته على

المط حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السايل

قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان كلام المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في

المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه

ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما

ان يكون باقامة الدليل على نقيض مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة الدليل على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة

فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة تعدد كل من

المعلل والسايل عما كان نافيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل منهما

والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل

على خلافه وهو المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المط وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات

دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم

اما ان تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض

الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم لاوفي الحكم

دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان قلت هذا التسليم من حيث الظاهر لا يتعرض للانكار

قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء

الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا

اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر

وبين المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منها صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان
يجعل علة المستدل معلولا او المعلول علة والمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي عليه ما اثبت
المستدل عليه وقد يكون لاثبات عليه علة اخرى مما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام
مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت نعم ما ظهر بابطال العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب
الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما يورد على الوثوق ما يظن انه معارضة
او قلب وليس بذلك فالمناقضة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا
في الوضع وتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير ما لا وجه له قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تفيد تقريرا
وتفسيرا لا تبديلا او تغييرا ويسمى قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان المعترض جعل العلة
شاهدا له عليه او عكس وهو ماخوذ من عكس الشيء رده الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره و
آخره الى اوله لنظر العكس ما اذا قال الشافعي رضه صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا تلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك
اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع
جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل
بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة
تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع
وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم
الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر لانهما لا ينفصل احدهما عن الآخر لان النذر عهد ان يطيع
الله فلزمه الوفاء لقوله تعالى واوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه
بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب صلوة النفل بهما
واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا انه
قد يقال ان هذه المعارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على عدم وجوب المضي في الفاسد
لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر لكن لا دليل على عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان
علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول يعني القلب اقوى من العكس لوجوه
الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب
فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم
والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات حكم الاصل في الفرع
ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم

١٤٠

اعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فاما ما قاله بهذا يعرف من كلام المصنف وغيره بعض الى الفقه لكلام فخر الاسلام لا مخلص من
الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها معنى المناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب وتعاقبه العكس
والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف
شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل
في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما يعني رد الشيء على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل لدلالته على
ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني
ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما يعني رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من
القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يذكر
في الحقيقة لان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعني المعارضة الخالصة
فخمسة انواع في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل احد انواع المعارضة بزيادة هي تفسير للاول ونحوه كما يقال المسح ركن في
سلبيته كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه كالغسل وهذا احد وجهي القلب فاوده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة
نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة
الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من
قسمي العكس قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه
قوله وكقولنا في صغيرة هذا مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما في اثبات ولاية تزويج
الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فتثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر
فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة
فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت
مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من
جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فتنتفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة
وجه صحة قوله وهو ان كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان
صحة الفراش توجب صحة النسب والفاسد شبهة وصحة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وقد يقال بل في الحضور
النسب لان الولد من مائه قوله وهي قلب الفنا من قلبت الاناء جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى
والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على
نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو مما نعم مع السند على ما صرح به عبارة المصنف نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته
لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل

آخر

لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المترتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز
بعلة اخرى قوله والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكم بطريق
تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد
التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مسته النار لانها محترقة وهذا المخلص متعين في الاخلاط لانه محصور وهذا المخلص انما
يكون عند تساوي الحكمين عن ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في الشروع وكما لو نوي في
النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه
فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة
في المعنى الذي ابتني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال بالكلية للصغر
بخلاف النفس فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفؤ بعد ذلك ولا يحتاج
في المال لكثرته فتساويا قوله فان كانت قاصرة لا تقبل لما مر من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا علل الحديد بالحديد
موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ولا تقبل
عند الشافعي رح لان مقصود المعترض ابطال علة وصف المعلل فاذا بين علة وصف آخر اصل الا يكون كل منهما مستقلا
بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى لو ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعديه
لم تكن على الغرض امانة في اصل آخر وهذا ينبني على ما ذكره في بطلان المعارضة باعتبار علة متعدية الى مجمع عليه من انه
ان ثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في عليته
وصف المعلل لانا نقول الكلام فيما اذا ثبت عليه الوصف وظهر بانه لا انا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا ويجوز ان يكون
بان علة وصف آخر موجبا لزوال الظن بعليته وصوفا مستقلا قوله وان تعدى اي الشيء الآخر الذي ادعى المعترض
عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل فوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى
الى الفواكه وما دون الكيل كتسع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه مثل هذا يقبل عند اهل النظر
لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هو احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف
فاثبات علية احدهما يكون موجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل عليه
وصف المعترض ايضا فلا يتعدد الحكم العلة كما اذا ادعى ان علة الربا هو الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاثمنيات والادخار
ايضا علة لتتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه يحكم جريان الربا في التفاح مثلا فان قلت الكلام
فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فانتفاء ثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد لثبوت
علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة عنهما يحكم عليه احدهما بالم يرجح وليس المراد
انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علة وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا تقبل مثل هذه المعارضة
لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى فاتها لجواز استعلال العلتين واما وقع الاتفاق على

على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يستند الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة
احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لاتفاق كل منهما على صحة الاصل ولعل الكلام فيما ثبت عليته
لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلة الابطال او هو لم يبق الظن بالعلية على ما لم يرجح الاتفاق على ان العلة احدهما لا على
التعيين بدون الترجيح قوله فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا تظهر تاثير علتها بل تكون بمجرد
دوران الحكم مع العلة احا وجودا فقط او وجودا وعدما وتسمى ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب
والملائم فيصح الحصر في الاربعة والطردية وليس المقصود من لفظ الفصل اختصاص كل من القبيلين بنوع من العلل
فان الكلام صحيح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يجري جريان المعارضة في الطردية بل هي اظهر فيها
واشمل بعموم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالطردية قوله وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه
المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم
المتنازع فيه ويقع على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه اما بتصريح عبارة المعلل
كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة
بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالسلب
اصابة الماء بمحل ... الفرض بلب مراب
والنعس بعينها فقصدنا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد
الصائم او بنفسه بعين الشارع حتى لو صح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل بعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل
بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب
فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان سكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته
فالسائل سلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المذكورة على تغيير حكم العلل
فيصير قبليا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا
فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل فلو صرح بالمقدمة
المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طردية وقد ينبه على ان الاعتراض
لا يختص بالقياس بل يعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت
والسائل بتعليله من حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد الزم السائل
التزام ما يلزمه وكونه ان المص لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب
قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم تلك الامثال ان تحقق محل الفرض بالربع
واكثر ان يحقق بما فوق من الربع واما اتحاد المحل فليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والغسل الواجب في الوكن انما يدل على
سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تعين بعض موضع دون موضع

وهو متسع مزيد على مقدار الفرض فيكون تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله على ان التكرار بما يصير غسلا زيادة
توضيح وتحصيل لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام قوله الثاني
الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما
لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت
الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس لان من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل كما قال في
مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع
فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فاستعمال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه
يكون جناية متكاملة واما في الاصل فحد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع
منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما قيل ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع
بل بالافطار واما كما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اريد
المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز مع كون عدد
حبات احدهما اكثر وان اريد المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل و
فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني منع على احد التقادير قوله وان ادعيها اي وان ادعيت حرمة عن منا
بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما ان كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر جاز العقد الى الجواز فان
قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه واجيب بان شرط القياس مماثلة الحكم والثابت في الاصل هو احد نوعي
الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير متمكن في الفرع قوله الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض
ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه
بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام نوع تغيير وتغيير ادنى تغيير كما يقال الوضوء
طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما طهارتان حكميتان فلا يرد النقض بتطهير الخبث او المراد
بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يسوي الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه
أخر سوى تغيير الكلام على ما سبق قوله ولا بقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن الباء الى لفظ مع حيث لم
يرتد احدهما لظهور ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة
وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه ومن صرح في التوضيح بان الشافعي رح جعل الردة علة لبقاء النكاح فمراده
بمعنى لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا يعلل فلا فساد ووضع ... فمثال النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون
منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان ... على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بهذا
المقام اذ ليس فيهما بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما يقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النفل فان الشافعي رح ذهب الى انه
يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادات ينصرف الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة

صوم غير رمضان فاذا انصرف المطلق الى الفرض دل على انصراف النفل الى الفرض وكيف يصح هذا والوضع يقتضي
انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق
على المقيد ثم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون العلة على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع
وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس وكلا
المثالين المذكورين من النوع الاول قوله المطعوم شيء ذو خطر اذ تعلق به قوام وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع
ولا شك ان الخطر يقتضي كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء
والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر فلما ترتب اشتراط التقابض في بيع المطعوم على كونه ذا خطر فسد الوضع لانه نقيض ما
من التوسعة والتيسير قوله الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي رح في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان
للصلوة فكيف افترقا ولما كان واضحا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المص ونقضه
بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا تشترط فيه النية فلا بد من الفرق عن المص بان يقال المراد انهما تطهير
حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء فلا ... انه
وانما علمها امر ... واعتبرت النجاسة مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية كحصول معنى التعبد
بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لانه ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فنقول المعترض ان اردتم نفس التطهير اي رفع
الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول ثم كيف والماء مطهر بطبعه كانه ... قد خلق آلة للطهارة وفي اصله فيحصل به ازالة
النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد في النية وان اردتم ان
الوضوء تطهير حكمي بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا
فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر
ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عم الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص
وقصد التقرب الى الله وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء هو قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما
مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون
النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب
فان قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل اختياري فلا يحصل بالانغسال من غير قصد منه ولهذا قلنا اذا اردت الدخول
الامر ... معناه ... له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا ولذلك قلت لا كلام في ان
الاتيان بالوضوء المأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود
حصول الطهارة وهي تحصل بالماء المأمور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد
الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان الماء مأمور به في الوضوء
بناء على تعبير ... وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة ...

لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل مسح ان شرط النية
في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير
الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة
في ازالة الحدث وافادة الطهارة لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانها نجاسة
ضعفه حقيقية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل يجب ان يطهر النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا بد لاستغناء الوضوء
عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وههنا المراد تطهير الاعضاء الاربعة على طريق التعبد
التعقيب وهو غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية عند الحدث جميع البدن بحكم الشرع ازالتها والتطهير عنها بغسل البعض الا بحكم
الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليس بمعقول فيجب ان لا يحصل
بدون النية كالتيمم اجيب بما لا نم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء
في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي محل حركة الاعضاء ومنها باتها طولا وعرضا
وعدله اصولها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس وميئنه لسهولة الغسل امر معقول الشارع
معقول الاذنان مسح عن النية واحترز بالعادة عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن
على ما هو الاصل فلا تكتفى بالبعض قوله واعلم حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية
في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام
ان تغيير وصف محل الغسل واستحالته من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال
الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب
الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث لان الحكم
عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال
الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراكه وذلك من غير ورود الشرع او لا يعقل بمجرد الدليل الموجب بخروج النجاسة
من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين
ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يعقل العقل سببيته ولا منافاة بين عدم استقلال
العقل بدرك الشيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان
المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود
الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجاسة من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان
قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر
معقول لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في التطهير

في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء
عين النجاسة ولا ازالة حقيقة وعقلا فلا يتعدى به الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر
المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا انما يتمشى على ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا
لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس
وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فما
ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد
في سائر المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد
جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب
ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل
الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة
الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما نعتبر بالنص اي ان الثابت
بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية
بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان
عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على
الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون انصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة
غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة
في زوال الطهارة لا ما بينهما من التنافي لاسراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان الثابت في جميع البدن
معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير وانما يحصل الماء بطهارة
الخبث والحدث لمكان الضرورة والحاصل بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا
لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع
واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة
فذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الالحاق في غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء في زوال الحدث
بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين اما الاول فلا يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل
الاعضاء الاربعة لطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا انه لما ثبت في صورة
حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الرديء في باب الربوا يتعدى في ضمن الحكم المعقول
الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تعدية الحكم وقد ثبت بخروج
النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للتعدية وكذا

الاشكال على المص حيث ذهب الى ان تعيين محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء معقول
لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول ح لا يطابق الجواب على دليل
الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا اعني ان لا يدرك العقل
معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك **قوله** وفي هذا الفصل اي فصل دفع
العلل الطردية بوجوه اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المص تحاميا عن التطويل اي الزيادة على المقصود لا الفائدة
فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين **قوله** فصل في الانتقال
اي في انتقال القايس في قياسه الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن البحث والا
فاما ان يكون في العلة فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان تكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكم اخر
لو كان لاثبات حكم اخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس
فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس
والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان
حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقال المعتبر في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس
الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال
الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس **قوله** يعد في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلح
اهل المناظرة وادابهم في البحث كيلا يكون تطويل الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة
لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد
يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لبطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم
يظهر الصواب وتعطلت لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان وقيس
ويوسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر الى نهاية تعم كو اسماعيل في صورة الاستدلال الى حاجتنا سبب المطا صلاة فعلمه
الى صح فهو تكلم **قوله** واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان
دليل المعلل وانتقل الى آخر لا اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض
السامعين فانه في جواز الانتقال كما في قصة الخليل ع م فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك
ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل ع م انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر
نورا على نور واضاءة عقيب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تو كيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح
فان المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر
على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب **قوله** فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام لتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير

غير التمسكات الفاسدة لانها التمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك **قوله** منها الاستصحاب و
الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رح في كل شيء اي كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده
اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه **وعندنا** حجة للدفع لا الاثبات **فان قيل** ان قام دليل على كونه حجة
لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم **اجيب** بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند
الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم
يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا ارسل العقلاء ارسال الكتب الى من فارقوه من بلاد بعيدة كانوا يعاملون
والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والاخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف
متمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل
للقطع ببقاء شرع عيسى صلعم وبقاء شرعنا ابدا والثاني ان الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث
والملكية والزوجية مهما ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد **واجيب** عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم
ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها او القطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه
على العمل بها الى زمن نبينا صلعم وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته **فان قيل** هذا انما يصح فيما
بعد وفاته صلعم واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير **قلنا** قد سبق قدح في بحث النسخ ان النص
يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلعم للناسخ دليل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان
نزول الناسخ وعدم بيان النبي صلعم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن
الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح وغير ذلك توجب احكاما ممتدة
الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الاستمتاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق
هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب واستدل
على ان الاستصحاب وهو ما يقال ان الاستصحاب حجة لا بقاء ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ضروري ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود
بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره **واعترض** بانا لا نريد بعدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع
وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة في الظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه **وايضا**
لا نزاع في ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمرافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء
والظن واجب الاتباع **وبهذا** يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك
وكيف يحكم بشيء بدون دليل **وانما** الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمرافع هل هو دليل على البقاء **قوله** والصلح على الانكار
اي صلح المنكر والمدعى عليه لا يصح عند الشافعي رح لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة البينة **فان قيل** هو حجة لدفع دعوى المدعي
فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق **قلنا** بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت

النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية
كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز
ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فح يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب
لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم
انه لا قايل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الاربع بل هو بمنزلة الاستصحاب حتى يعد من هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد عند
الاقيسة الطرد به وغيرها وعدله التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو
استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم
او من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح
في شبه لاحد القياسين لا حجة براسها **قوله** باب المعارضة والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات
الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للفقه وتعارض
الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة
احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة
قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل
ان يقول ان اريد باقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى تكون الايجاب واردا على ما يرد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط
اتحاد المحل والزمان لتعارض حل المنكوحة وحرمة امها وكذا الحل قبل الحيض والحرمة عنده والا فلا بد من اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة
توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع
بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين
وفي قوله فان تساويا في القوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم
هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم
شيء من الدليلين وقال الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زايدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح
الرجحان اي القوة لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يتقوى به على معارضه
واشترط ان تكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض
وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت
جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم
به المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على
العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم به اصلا ويسمى زيادة
الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عم للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين زن وارجح فانا معاشر

الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن
عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان تكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله
في حكم العدم على ما ذهب اليه المص لانه اوفى بتحقيق معنى الهبة **قوله** والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه
فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان تكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح
وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبي عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين
ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين
في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية او لا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك
ايضا من قبيل التساوي اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين
قياسين عمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور
والمتواتر فان علم المتاخر منهما فهو ناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كخبر الواحد المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو كعدم
التعارض التساوي بل التقدم بالتاريخ فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخصيص في الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين
وح ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود
الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين قياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر
وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس
وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولم يعمل
بالقياس يجب المصير اليه اولا الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل
الى اقوال الصحابي وان وقع بينها فالقياس ثم لا تعارض بين القياس وقول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين
قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا وصرنا الى قوله عم من كان له
امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلعم صلى صلاة الكسوف
كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضها انه صلعم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا
الى القياس على ساير الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية
وفي جانب آيتان او في جانب آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث
الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ان يرجح الآية والسنة على آيتين
فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهو بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي
الآية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فما جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار
المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن
المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل

او بقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير
كلام الامام السرخسي قوله لانه انما يتحقق التعارض اه الى زمان ورودهما ليس ان تعارض الدليلين وتساقط القياسين واما النظر
الى زمان نسبة القياسين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يؤدي الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان
والساقط زمان التكلم بالقياسين فانما المراد زمان نسبة القياسين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا
لم يكن متناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان متناقضا بل المقصود ان الدليلين اذا
تعارضا من حيث يحتاج الى المخلص او العلم بتقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين
اللذين يعتبر لا يصدر من الشارع الا كذلك قوله كما في سؤر الحمار وعرق البغل في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي
عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار كما روي عن جابر رضه ان النبي صلعم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما
افضلت السباع وروى انس رضه ان النبي صلعم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر
لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او النجاسة قياسا على اللبن
واصح القولين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه
في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته
مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا اختلاف
في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو
ان الحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه ان كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي
وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية
لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من العدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي
اخذ بالاقل وهو الحكم بسلب الطهورية لانه ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والحاصل كونه
تقارب الشك في الطهارة والنجاسة والطهورية وعدمها يشير كلام المص حيث صرح بان الاختلاف في النجاسة واشار ثانيا الى
ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر انه ليس معنى الشك ان الحكم غير
معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة في وجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم
وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارة الماء
وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار
يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الضرورة دون ضرورة الهرة فانها تدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة
حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا هو عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط لانه
لانه لا يتيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا قوله وهو ما بين آيتين اقرأ بين معنى في آية واحدة كقراءتي الجر
والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فالاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل

146

قلت قيل الجر محمول على الجوار مع ان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وما
باره وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار
وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب فخفض خاطب على الجوار مع عطفه
على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا
على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شايع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم
وقوع الفصل بالاجنبي والاوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بعينه قوله
الى الكعبين لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا والنكتة
التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه
على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل الذي يدل عليه
فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من النبي صلعم واصحابه رضه كانوا يغسلون ارجلهم
في الوضوء مع انه في مسحها زيادة ولا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل
ومسح الراس خلف عنه تخفيفا فحمل على اختيار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة
بيقين قوله والمخلص واعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان ما اذا تساوى المتعارضان فلم يمكن تقوية
احدهما يطلب المخلص من قبيل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبيل الحكم فعلى وجهين احدهما
التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين مدعيين بالحجتين والثاني التغاير
بان يتبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما نفي بالآخر كما في قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب
والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة لو فاته المشروع به كتعلق البر والصدق
وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة في الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة وفي
الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله باللغو ولكن يؤاخذكم بما في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته
اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي يحمل العقد على كسب القلب
من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة
والغموس وذلك ان كسب القلب مفسر والعقد يحتمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض وقد رد ذلك بوجوه الاول لان فيه
عدولا عن الحقيقة من غير تعذر ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء
لما فيه من ربط احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط
انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا
عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على

المراد بها المواخذة الاخروية اذ لاعبرة بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية وتتبع ذلك في حقوق العباد لا في حقوق الله
من العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة وقد دفع
بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وقد ذكر المصنف في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد و
وبالمواخذة المواخذة في الآخرة وبالغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت المواخذة على الغموس والثانية
لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث قال نفي المواخذة عن اللغو في
الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المواخذة في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المواخذة هاهنا
بالكفارة فدل على ان المواخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مواخذة اصلا الا ان المصنف جعل المواخذة
الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المواخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته نفي للمواخذة الثانية والمواخذة التي
هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المواخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على انه
دفع المواخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الخ واعلم ان اللائق بنظم
الكلام عند قوله لا يواخذكم الله بكذا ولكن يواخذكم بكذا ان تكون الثاني معادلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادخال
الغموس في اللغو او فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خاليا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية
السابقة قلنا فكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المواخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ
لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار المتعلق بمنزلة القائل بعموم الفعل الذي يكون المعنى لا يواخذكم شيئا من المواخذة عقوبة
كانت او كفارة في اللغو لكن يواخذكم بها او باحديهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث **قوله** واما التخفيف اي قراءة يطهرن
بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان
الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن لا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي عنه انقضى بالطهر فبقي
الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع حل الآية بانها تجوزه فان قلت لو كان المراد بقراءة التخفيف
حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فاتوهن فما معنى القراءة على تقدير اي اغتسلن بدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن
يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم وارادة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون
القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وتكون فائدة قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود
الحل اجيب بان تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز
تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على
ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب فان انتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما تكون بالاغتسال فقوله حتى يطهرن
بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي ليس ابعد من ذلك **قوله**
لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو
ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا

للاباحة الاصلية ان لو ورد اي ان كان مورود على تقدير ان لو ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود
النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل مقدما على ورود النص المبيح والمحرم
ليس بمسلم على الاطلاق في جميع الصور بل قد يوجد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره البعض
بتمامه لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء بعمومها فالنص
المحرم لا يكون نسخا بالمصطلح الا بتاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم
شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص **قوله** فيصير النسخ
النسخ بهذا المعنى اي تكرار التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان تكرار التغيير زيادة على نقل الفعل فلا يشبه بالنسخ **قوله**
ما علم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا محرم ولا مبيح له قد يكون
واجبا او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق
الوجوب او الندب او الكراهة وكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء
على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس
بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية
والحرمة عند معتزلة بغداد وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي وهي الحاكم في الافعال الاختيارية
التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه
والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما
فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة يورد في اصول الشافعية والاشاعرة على التنزل
الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذ لا تقرير هذا حكم العقل
فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك وليس
معلوم بل ليس مستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله خلق العبد وما ينتفع
فالحكمة يقتضي اباحته له تحصيلا للمقصود من خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقص فجوابه المعارضة بانه ملك الغير
فيحرم التصرف فيه والحل بانه خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث وقد يقال على المحرم
ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم لنا للعبد بانه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك
بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع بملك الغير قال بخصم
ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا
فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه
تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها مبنية على السمع ولو سلم

وذلك كمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الحال في فيما لا يدرك بالعقل حسنه
ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه
وهو الابتناء على عدم ادراك العقل فيه بخصوصه حسنه او قبحه واما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي
التصديق سوى حكم في الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المص اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فيبطل
من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه شيء يتوقف باعتبار العمل بعيد لانه يقتضي عدم النهي بالفعل تكلف وثانيها ان
الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف
سوى العجز عن تكليف المحال وقد بان تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة
لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو مبني في مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزاما له
وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لا نم ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الا
فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير حرج او هو ما اعلم الشارع نفيا او دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك كما
وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعترض المص عليه ظاهره وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان
للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فلا يكون تجويز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناه جواز الانتفاع خاليا عن
امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور خلاف ومنشأ هذا الاعتراض منع انه كلام على التنزل عدم تحقق
محل النزاع وتحقيقه من كلام الامام وان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل
جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي مأذونا فيه من الشارع
اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد عقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون
معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه لا يكون حسنا
على ما ذكره المص بل يكون معناه ان ذلك العقل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان
يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا فيبطل
لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما المنع عنه او بعدم المنع ولكن المص منع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم
المنع حتى يستلزم نفيهما واما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم
العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق لان التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال للعقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة
انهما اتفقا على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب
وعدم العقاب وعدم العلم اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر لزوم قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان
القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناه على ما فسرنا فلا توقف قوله ولقولهم دليل احد على جعل المحرم ناسخا للمبيح
وهو عطف على قوله لان ما قبل البعثة كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ لتقدير
المثبت للنفي الاصلي فخرج النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولا

مطلب

ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما
الترجيح من وجه آخر وقد ذكرت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلذا احتاج المص الى بيان ضابط
في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل
تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي
بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل وان لا ينظر فيه ليتبين قوله
واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي لانه يدل على اتفاق الفريقين والاتفاق وقع ان النبي صلعم بعث ابا رافع مولاه ورجلا
من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلعم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري
قوله واما في القياس فلا يحمل على التساقط اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب
الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يتقابلان حجة في حق اصابة الحق وقلب
المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه قوله فكل واحد يتعين لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهاد
مصيبا بالنظر الى الدليل صريحا كان الحق واحدا لا يتعين كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في
حق العلم وهذا بخلاف النصين فان كل منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف
بعضها مما سلف لاسيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد
بالمتن ما تضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من
تواتر ومشهور وآحاد معدول ومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الرواة
وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي صلعم على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت
رسول الله صلعم وقال الآخر قال رسول الله صلعم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت والثالث كالحكم
الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها واما
فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من ابن الحاجب وقد اشار المص
منها الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف علته بالايماء
ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة
لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا تخفى ان الراجح ما اثر العين ثم الجنس القريب الاقرب فالاقرب
وان اعتبار تأثير الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار تأثير العلة فيرجح ما اثر جنس العلة في نوع الحكم على ما اثر
نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من راجح ومرجوح او مساو ومرجوح كتقديم المركب
من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون
الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون الراجح في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك
مما يظهر بالتأمل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة

الا سرو فوق الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة
تقدم على القياس وان كان ظاهرا الاثر اذ العبرة للباطن وقوته دون الوضوح والخفاء لان القياس انما يرجح بالاثر في العا
فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تترجح بالعدالة المتعلق باصل فانما الولاية الثابتة بالحرية
وهي مما لا تفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يحتمل الشدة
والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدل والا فلا قوله وكما في مسئلة طول الحرة اي الغناء والقدرة
على ان يتزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر
الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رح قياسا على الذي تحته حرة بجامع ارقاق
الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا
فانه لا غنية عن الارقاق بخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن
تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه بقي نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء
بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة
نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية
من صفات الكمال فينبغي ان تكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف
النقصان فينبغي ان يكون في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان
لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان جانب بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف
ولهذا جاز لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع
الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما اجاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم
قوله وتضييع الماء اشارة الى وجه ضعف في قياس الشافعي رح الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون
تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق انما تزول صفة الحرية مع انه امر بما يرجى زواله بالعتق
وفي العزل تفوت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود
وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية لما
لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الوصف والحر في تزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية
محض تحقق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف
ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر
لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي رح فكيف اذا كان له سرية او ام ولد وكذا في نكاح
الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رح قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان
للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يعود

المنع كالكفر في المجوسية فلم تحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء لا للضرورة فلا يصلح معارضا لجواز نكاح الامة المسلمة
اليه من اظهر من الطرفين وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحر في الكتابية وهذا القياس اقوى تاثيرا اما الاول فلما
واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت لا يستقيم هذا لان الحل مبني على المملوكية والرق
يؤيد عليها الا يرى انها بسبب الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة
من الجانبين فيتنصف بالرق والوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء
ولا تستحق عليه شيئا قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فكان ينبغي ان لا يحتاج الى ذلك لامكان حصول التنصيف بان يقال
لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فيحل في احدهما
الى آخر فقط تحقيقا للتنصيف فكذا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تعتبران واحدة
بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف
الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد
التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك في ثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف
الى الواحدة وجعل نصف الثلاث ثنتين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة فيرد الاعتراض بان هذا تغليب الحل دون
الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض قوله وكما في مسح الراس على تقدير تسليم تاثير الركنية في
التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح
بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة و
والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة قوله والايمان هو في الاصول لان الاسلام تكرار الكلمة
التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعتقد انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي به يقع عن الفرض
لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف قوله ونحو ما كتصدق النصاب
على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج قوله كصفة الجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت
الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم وا
فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المماثلة
قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال
ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع قوله والغالب الترجيح بكثرة الاصول انه يوجد فيها جنس
الوصف او نوعه كما اثر وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية
في التثليث الحالة في الغسل فقط وكان كثرة الاصول يوجب زيادة تاكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة
مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وفي هذا قريب
الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف الحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التخفيف

الى قوة الثابت لكن شرف الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف في
الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الايمة ما من نوع من هذه الانواع اذا اقترن به في مسئلة الا ويتبين به امكان التقريب النوعين
الاخرين منه وقال المصنف ان الثاني بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة
الاصل فقوة الثبات ح يستلزم كثرة شهادة الاصل وان الثاني بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه
فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني قوله الرابع العكس معنى الاطراد في العلة
انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف
والمصنف المناسبة فيه بانه لازم العكس المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس
اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم
مستلزم لانتفاء الملزوم وعكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا قوله مبيع
عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف
حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود
وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا
فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه
فكان ينبغي ان لا يشترط القبض فلت انما الان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند النبي فادير الحكم مع ما
اعم مظان الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم
هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع
متعين لا يشترط قبض بدله ويعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل مبيع
يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل ما لا يتعين فيه المبيع ولا يشترط فيه القبض
في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار بعض الحنفية وتوجه على الاول
سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب
انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل
القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط قوله مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة يحتاج الى الترجيح
بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه
وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما حدث بعده كما في الاجتهاد المقضي حكمه فان
قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال
الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر
بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة فان الاول بحسب الاجزاء والثاني

والثاني بجعل الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي والاكثرية مسئلة
العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة قوله وذكروا له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها انقطاع
150 حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صياغة او طبخا بحيث يزداد بها قيمة المغصوب
فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف
الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات
وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة
من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب
فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده
مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار ثابتا اعني ان الفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب
بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحان ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان
العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث قوله
فصل لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة
بالترجيحات الفاسدة والمذكور منها ههنا اربعة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة بكثرة الاصول والثاني الترجيح
بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة
في باب القياس بتحقق الوصف وهو قوته وثباته لا بصورته بان يكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف او يقل
اجزاؤه وايضا الوصف مستنبطا من النص فكيف فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم
ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رحمه الله يقدم الخاص على العام وكما ان الكلام
انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير او الملائمة وح لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يعد زيادة ظن او تكون بعيدا
عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر اكثر انواعا او ابسط ثم البسيط
لا يحتج في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان تكون معنى
واحدا لا جزء له قوله لما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح اثرا ووصفا وتبعا للدليل لا بما هو
مستقل بالتاثير اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته وتكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه
اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فتساقط الكل بالتعارض وهو معنى تساوي وجود الغير
وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه
موافقا للدليل الآخر موجبا لزيادة الظن قوله خلافا لابن مسعود في الاخوين وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ له من
ام بان يتزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لانهما استويا في قرابة الاب وعند نا يجب قرابة
الاخ قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة يترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها

من جنس العصوبة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لام بخلاف
الزوجة فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس من المال للاخ لام بالفرضية الاخوة لام والباقي
يستقل بالتعصيب لكنها تبعا لها فلا تصلح للترجيح بخلاف الاخوة فانها جنس واحد بانضمام اخوة الام اليه عبرله
الا يرى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لا تصلح اخوة الام سببا لاستحقاق بالفرضية قوله ما لم يبلغ حد الشهرة
للشهرة لانها اذا كانت موجبة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب احدهما بل
لكون المشهور احد قسمي المتواتر على راي بعض وهو الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تأدت
الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد فوق الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة الكثرة عاية ان القوة
حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة
اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل
الترجيح قوله ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة لتكون من قبيل كثرة الادلة اذ لو
وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين
لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة تتكون هي العلة لا الاصل قوله وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلا
مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر
ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية الى وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلل
ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحد مات من جميعها فان
الدية عليهما نصفان فان قيل يجب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة لانه يلزم الاسقاط لكن لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية
على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة
فلم يعتبر بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللآخر
ثلثها وللآخر سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يرجح جانب صاحب
الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة واستحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة
وهي لا تصلح للترجيح فعندنا تكون النصف بينهما انصافا لتوزيع الحكم على العلة المجتمعة في كل جانب وعند الشافعي رح
اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر
للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلة تثبت بها الشفعة
لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلة في المعلول ليس بطريق
التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان
ثم الشارع قد جعل نوع الملك علة لحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول
بالرأي وهو فاسد قوله باب لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو

151

الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل
تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه
في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن
بان يعرفه بمعانيه لغة وشرعا اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة
والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شرعا فبان يعرف المعاني المؤثرة
في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجس
عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم
ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا انما هو لمعرفة المعاني والمراد
بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث
يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها
وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصول وصولها الينا من تواتر او شهرة او آحاد وفي ذلك معرفة حال
الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى
الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث
ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس
شرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر
الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة
السمعية لمن جزم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الاجتهاد وفي زماننا انما يحصل ممارسة
الفروع طريق اليه فهو الزمان ولم تكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة
ثم هذه الشرائط انما هو في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما
يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده
في تلك المسئلة مخالفا للنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة
مخالفا للنص او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق
باحكام النكاح قوله وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد في
القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين
واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه
رأي المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة

الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وح

الدليل اما قطعي او ظني وذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم

ما ادى الله اليه اجتهاد المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكم في الحقية وبعضهم الى كون احدهما

احق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا

دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطاء اجر لكده واليه ذهب طائفة من الفقهاء

والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي فالمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا

في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطاء هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده

اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها وخفائها فلذا كان المخطئ معذورا بل ماجورا ثم اختلف

هؤلاء ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء او انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف قوله لهم اي احتج القائلون بتعدد الحق

في المسايل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل

لامر بتاتا اللازم ان المجتهد مكلف بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو

كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب

ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر

القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق واجاب الاولون بانا لا نسلم ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور

باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطاء

جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد

بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم

ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما على اختلاف

الرسل بان بعث الله رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على

مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب وعلى غير واجب على آخر وعلى مقلده ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فقال بعضهم

ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع صحة الحكمين في الحقية

استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسايل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقديره وتعينه

عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت كون البعض

احق للتفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار

ايهما شاء من غير تعب في بذل المجهود وتطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر

اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها

وان تساوت في الحقية الا انه المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا

ولان ترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد

اي حكم شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما تعدد

الاعتقاد باختلاف اراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد السعد بهوانه لو تساوت الحقوق

152 لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد ولتساوي ما ينال بغاية

الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ما ذكره في التلويح انه لو تساوت

الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى كل مجتهد في الطلب البالغ غايته بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض

قوله ولنا اي احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطي ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول

اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب

الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على

الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه

ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص

سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة باساليب

التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى

فهمنا سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض سليمان مبنيا على ان ترك الاولى

من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ويشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في

فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان غير هذا اوفق للفريقين كانه قال هذا حق

لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت

من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والامر يصلح للاستدلال من جهة على الاصول واما دلالة الاجماع فهو

ان القياس مظهر لا مثبت والثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان

الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس مثبت كما انه مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون

ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار

في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يعم فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا

او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لانم

امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى

شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من

غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت

بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة

الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامى لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يتفق علمه على شئ منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقى الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا **قوله** والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بالليس فى الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور عاد الى اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه نلتزم انه مامور بان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله كما اذا اقام نص على خلاف راى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه مامور عادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وبهذا اندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع **قوله** يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة **قوله** وهو وجه الله اى المقصود هى الجهة التى رضيها الله وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض مصيب ابتداء اى بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اى بالنظر الى الحكم فانه لا تتبع فى الادلة الشرعية والادلة الظنية ان ساعدت المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عم بالحكم والعلم فى مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطاء من وجه بدلالة سوق الكلام وتخصيص سليمان عم باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال بانه لا دلالة فى ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده فى تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرها فى هذا المقام فايدة لانه لا يشتبه على احد ان النبى عم قد اوتى علما وحكما فى الجملة **قوله** وتضييق الامر اى تضعيف اجر المخطئ فى الاجتهاد بقوله عم ان اصاب فله اجران وان اخطاء فله اجر واحد يدل على ان المخطئ مصيب ابتداء لا انتهاء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان ثوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده فى الاجتهاد وامتثال الامر **قوله** واما قوله القائلون بان المجتهد المخطئ ابتداء وانتهاء فتمسكوا بوجهين احدهما ان اطلاق الخطاء فى قوله عم وان اخطاء يقتضى الخطاء من كل وجه الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الاية اى لولا كتاب من الله سبق فى اللوح اى لولا ما كتب فى اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان يحل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهى لمسكم عذاب عظيم فى اتباع الاجتهاد الخطاء الذى هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر فى الجملة وكما كان ضعف الوجه الاول بينا فان الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به فى مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثانى بان العزيمة فى حكم الاسارى كان هو المن او القتل وورد

وحصل النبى عم فى الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة لمسكم العذاب فى ترك العزيمة فوجود العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء فى الاجتهاد وهذا البحث كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشئ لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء فى الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبنى على وجود المانع وهو سبق الكتاب **قوله** والمخطئ فى الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل ولم ينل الحق لخفاء دليله اذ لا يكون الدليل الموصل الى الصواب بيّنا اى ظاهرا فالخطاء منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على انه طريق الصواب بيّن فى زعم الطاعن وانما قال المخطئ فى الاجتهاد لان المخطئ فى الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمها فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد فى المسائل الكلامية ان لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة القول وسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفى الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقيته كل من القولين **قوله** القسم الثانى من الكتاب قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع فى مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فترتيب الكلام ههنا على ثلثة ابواب لمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه والابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وصاول فى الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اى ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفى والاثبات مفيدا للكثرة مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح فى هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هى متداخلة كالفرض مثلا الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بداخل من النوع والاسباب فالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانما الثانى يحصل الباب احمالا لشكوه على بعضها من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشئ بشئ اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبار اولها اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثانى اما اصلى او غير اصلى فالاصلى اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعى ففرض او بظنى فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثانى ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلى رخصة وهى اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان تكون اولى واحق بعنوان الرخصة اولا والمجاز اما ان تكون اقرب الى الحقيقة اولا فتصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق شئ بشئ فالمتعلق ان كان داخلا فى الشئ فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه

وبالجملة فسبب والافات بوقوف الشرع عليه فشرط والافعلاصه قوله قوسوا اي الحاكم هو الله تع فان قلت الحكم مساو للقياس الاجماع
المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تع قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تع الا انه لم يحكم بالصواب فالحكم المنسوب
اليه هو الحكم الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان
قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت
ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له
وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه
وفيما هو اثر حكم تعلق بالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر
لفعل المكلف كملك الرقبة او المنفعة او المتعة وثبوت الدين في الذمة فيكون المحكوم به فعل المكلف ليس نظرا للحكم
اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب
والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا
كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليس كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد
الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم
اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه اما ثبت بفعل
المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع صح جعل الله تعالى ثبت بخطابه على
معنى ان الحكم اما ان يكون حكما بتعلق شيء بشيء او يكون مشعرا بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مقدر وهو كذلك
حكم بكذا الا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد امر الى امر فما له تعلق
بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس مع جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اثرا
للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان العصوان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود
والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع قوله والاول
اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه العاصية الدنيوية اي صلحه في الدنيا كفعو نفع
الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي صلحه في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك
في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاولى لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا
وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من
البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دنيوية وحرمة الخمر على حكم اخروية نعم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه
مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا لامرين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل
ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل باداءها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم
المستثنى كما سيجيء ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير قوله وفي المعاملات الاختصاصات

الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة و
والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها ونحو ذلك
ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه
من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل الا انهم يطلقون لفظ
الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان
امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها
من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه
وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية
فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل
عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشيء مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة
حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا
باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه
يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس مشروعا اياه بحكم
الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع
الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي رح الباطل
والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا مشاحة فيه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة
عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابله الفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث
لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان تكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم
من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ قوله فالفعل اشارة الى ان المتصف
بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي هو بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب
هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض
والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك او اولويته عند
الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم ممنوع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح
والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان حكم بذلك صريحا او دلالة بقي ان الكلام في متعلق
الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
وليس في هذا التقسيم اشارة الى ذلك قلت يجوز ان تكون التفريعات المذكورة رسوما للاحروية او نسلم ففي الاولوية
والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد تكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل

لا صنعة له كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت هي من صفات ايضا لكن الانتفاع والوطي فعل
المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثر اله ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يبتنى على اعذار العباد ايضا
يتعلق بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم علما
اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد
حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلايل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر
وتارك العمل به ان كان مأولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل
لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مأولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما اوجب عليه والى هذا اشار
بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة
العاصي ونصه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون
التوبة لان المعصية توجب الثواب والعقاب على الله تعالى قوله والشافعي رح لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي رح
في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد
في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول متعمدا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض
والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء
ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين
مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط
علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المعنى
اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي على ان
قولهم الفرض اي المفروض المقدر في الشرع هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب
بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع
مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة
واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو
فرض علما وعملا كالصلوة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر
كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة بتركها لكن
يجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي رضه وكثير من اصحابه
ابي حنيفة رح على سنة النبي صلعم وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف
الى سنة النبي عم بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة ويهذا
يخرج الجواب عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة من التخصيص بالنبي عم

بالنبي عم ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان التجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة
النبي عم للعرف الطاري كالطاعة ينصرف الى طاعة الله تعالى ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر
سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة قوله والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا
يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما
يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل فعلها كانت نفلا فانقلب
فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء
ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي صلعم بخلاف النفل
قوله وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير
فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت بحقيقة لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل
ولهذا اي تخيير الافطار يقضي الصائم قوله واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدي ضمنا وتبعا لا
فلا يكون ابطالا لانه عن القصد كمن سقى زرعه فيفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل
بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى ولا تبطلوا
اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدي فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه ما هو ترك النفل قلنا لا معنى
للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما يحصل بفعله
المنافي للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه
الثالث الجزء الذي اتاه صار عبادة لله تعالى فحاله يجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى الصيانة
المؤدي سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يحصل استحقاق الثواب لا يقال صحة
الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول
هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف
صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به
التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق
الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدي وكونه عبادة لا صيرورته عبادة
والموقوف على صحة المؤدي هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق
الجزء الاول بعد فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حتى يثبت بالنص والاجماع الحكم
بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل من مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدي عبادة
قلنا الموت منه لا يبطل محل العبادة فكانها هو القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلايل الدالة على كونه عبادة فان قيل
يجب ان صيانة المؤدي يقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدي فتعارضا فالجواب

ان الترجيح بالمؤدي اولى من العكس اي صيانة المؤدي اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادة وصونا لها عن البطلان

وايضا المؤدي قائم حكما بدليل امكان البقاء والبطلان صريح على ما هو متقدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدي الثالث ان المنذور

ورصار لله تع تسميته بسوله الوعد وسكون ادنى حالا مما صار لله تع فعلا وهو المؤدي ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان

اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب احوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار تسمية فلان

يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تع فعلا اولى **قوله** والحرام قد يضاف

الحل والحرمة الى الاعيان كما في كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل

على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود

الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم

الكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع

ومنه حرم مكة وحريم البئر بمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها

منعت من العبد تصرفا فيها كحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما يقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة

العين منع الشيء عن الرجل بان تصب الماء مثلا او هو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان تكون محلا للفعل

شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان

تكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق الوكد والتم بحيث لا يبقى امكان الفعل اصلا فمنع الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من منعه

ابتداء مقصودا ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع لا تنفك عن معناها اللغوي الى

كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة

جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المص في ذلك طريقا متوسطا وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما

ما يكون منشا حرمته عينه وذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشا الحرمة غير ذلك

المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم مع كون المحل قابلا للاكل في الجملة بان

ياكله مالكه بخلاف الاول فان الاصل المحل وقد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام

لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار

فحسن نسبة الفعل واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق

المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لا مع ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام

لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة

منشا لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تع واسئل القرية

يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متغايران

وذكر فخر الاسلام ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن منشا الحل او الحرمة لمعنى في العين اضيف اليها

اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت

شاة الغير لان الحرمة ههنا للاحترام المالك **قوله** وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب

ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة

بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ان

المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى

حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا **قوله** واما الثاني

من قسمي ما يعتبر فيه اولا القاصد الاخر وانه يسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها

للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد يتصف بالاباحة والندب والوجوب

وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا

بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق

والحق انه مما تفرد به المص وهو مخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة ما يتعلق به

مقصود اخروي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها في اصول الشافعية

ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به

وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخ التحريم او تخصيصا

من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على

اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة

الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجوب الوجيب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر

الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تع والرخصة

ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم **قوله** وههنا فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل بمعنى

لو قيل ورود الرخصة وما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون

العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا

وح لا يكون احدهما حكما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان

الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا ولا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق

فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة والكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي

تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الاخر الذي تعلق بالرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون

حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المص وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت

اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان تكون وجوبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كما في حالة عند خوف تلف نفسه واما

فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا والجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان
فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتداء
على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار لاتصال العزيمة في جميع ذلك بوضع الى
الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون
هو الترك كترك اجراء كلمة واكل الميتة لانا نقول هذا تأويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء
الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة نعم الا ان يدفع الحرمة
من هذه الاحكام والحق ان العزيمة يشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب
والندب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا
من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم
مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة وتكون انحصار العزيمة في الحرمة لانها يقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة
ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمكروه وا
بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كالمراد
المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل فان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف
الترك ليشمل الحرام والمكروه ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقول يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام
وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها مندوبة فاعتبر
حال لم يبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن
ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة
مع قيام المحرم والحرمة يوجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في الصيغ
الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان
فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا لتحقق المعلل الى رعيه امارات
جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فعملنا بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي
عقلا ما لاشتراعها يتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها **قوله** لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق
الروح اي خروجه من البدن **قوله** حسبة اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه
من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من
اصحاب النبي عم فقال لاحدهما ما تقول في محمد عم قال رسول الله فقال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر
ما تقول في محمد عم قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد اليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ رسول الله
صلعم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تع واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكذا الامر بالمعروف

157

نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كما في اجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف
فانه فرض بالدليل الدال عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تع اما يفوت صورة
لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة قائمة باسمه لكن حق الغير يفوت الا
صورة لانجباره بالضمان ويستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة
وان وردت في العبادات فهي فيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار
التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات وكذا في حال مخمصة كان ماجورا ان شاء الله تع وكذا في الافطار
الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا او اكره
على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كما لو اضطر او ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولى عند
اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان
الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم
فاعترضوا عليه بانه لا يعتبر برواية تدل على مساواتهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية حتى
قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتلا نفسه لان الفعل صدر
من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر **قوله** من الاصر وهو الثقل الذي يأصر
صاحبه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كان
في شرائعهم من الاشياء الشاقة كحرم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع
النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة من حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا
شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله
لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا الا انه ضعيف اما الاول فلانه كان
مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها تبقى مشروعة في الجملة
وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع لا غير **قوله** من حيث انه سقط كان مجازا
فان قلت ففي القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم
متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف القصاص
اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا وكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة **قوله**
كقول الراوي نهى النبي عم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم من حيث ان العينية غير مشروعة في السلم
حتى يفسد السلم في العين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة
قوله فان السنة ان تلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي
بالكالي وفي هذا اشارة الى ان كل العقد السلم حكما عن اصلي ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما

يكون للتحرز عن التغيير والالباعه مساوية له من عدم وكسر في النفس قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار
فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر
والاكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض احاكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناوله حالة الاضطرار لكونها مستثناة
فيبقى مباحة بحكم الاصل وعقل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاساس تكلم
النص والاعلى عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة
لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم
ويحتمل ان يكون مفرعا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاوقات
الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم
التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عموم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغايته ان ينتفي الغضب
على المكره لا عموم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر
بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمواخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد
على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل
اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا شك ان ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة
بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة
النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم تبق صيانة البعض
لفوات الكل او في فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح
وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن قوله روى عن عمر رضه الراوي هو علي بن ربيعة الوالي قال سال
عمر رضه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى وان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسال
رسول الله صلعم فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة
المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كذلك
فلان قيل الرواية وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضه فيما اقصار
الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت
منه فذكرت ذلك رسول الله صلعم فقال عم صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان رسول الله صلعم
عمر رضه وتعجبه واشكل الامر عليه ما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما
سال لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان سواله يجوز ان يكون مبنيا على اعتقاده استصحاب وجوب
الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط

والقصر لم يرض راء سائرا من صحيحي سوال عمر دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ
لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسأله وهو وهم لجواز ان يكون السوال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق
القصة وكذا استدلاله بالآية ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج
مخرج الغالب كما في هذه الآية فان الغالب من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان في آية الكتابة المعلق بالشرط هو الاستحباب
والكتابة جائزة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع
والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والاية بالجمعين على ان الآية في قصر اجزاء الصلوة قوله والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد واحترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق
بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا
لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين
واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة مثلا وهو مخير
بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة
خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للرفق ولا
التخيير بين الركعتين والاربع قبل القصر وبعد العتق لان الشيئين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام
فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير واما مزيد الثواب
بما يتعلق باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا اطول احدى الفجرين
واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض قوله على ما ذكرنا في باب القياس اشارة الى ان
المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية
ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء وما ذكر في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع
وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل ما لا نفيه كتعلق النفي بعدم الصلوة
بعدما فرد كن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل
الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ان قولنا ركن
زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا عنه
ووجه التفصي انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه
حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد هو الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان
الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فيسمى زائدا بهذا الاعتبار

وهو قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للا
حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رح فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة
على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت
تمثيله وذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك ان الشخص
يسمى باسماء اليد غاية ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر والتحقيق ان شيئا من
الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان فلعل المص بالتمثيل ان الراس مثلا جزء يسمى باسمائه حكم المركب من الحيوة
وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الجميع وما يتبعها عند فوات اليد مع ان صفة المركب
الشخص يسمى باسمائه كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الروابط والامور الخارجية قد يكون له
زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد او لفظ الركن مجاز
والاول اوفق بكلام القوم **قوله** واما العلة فقد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على
معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة
الى اقسام كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيره او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة
العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني
العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح
وهو ظاهر وبتفسير العلة اسما بما يكون موضوعا في الشرع لاجل الحكم ومشروعا له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي
والجرح وترك المص تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت
الوسائط فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى
وحكما كلها او بعضها تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانها اما الاسم
والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه آخر ان كانت
العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان تركب من الثلثة فواحد وقد
اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام سبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة
اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما
والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المص عن درجة
الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة
معنى فقط لا جزء العلة لبعض العلماء مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام لها للعلة
حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** فعندنا هي مقارنة لا نزاع في تقدم
العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان
الا ان تكون علية او شرعية

بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال
بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع
والعقل مع انه لا يخفى ضعفه وقد فرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية
تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم
العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من
فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر
ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز
بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة
عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ان مضى منها ولم يفسخ
البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع
وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال
بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ولو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية
اذ لا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور
حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا
للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول
الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار
بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط
الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا انا نقول جوزناه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي
هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في
الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في
العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع **قوله**
ودلالة كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كان كالسبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على
ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولي او مضى مدة
الخيار او يجيز من له الخيار في بيع الخيار ثبت الملك مستندا الى وقت العقد اي ثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه
المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدومة قلت لم لا يجوز ان تكون علة حكما فانه يثبت الى تلك
الاجارة قلت من ضرورة عدم تلك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن
قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمص بين مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين

والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا تثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فظاهر انه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بني ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يفضي اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان الايجاب موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فحاصل الكلام ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او تكون علة حقيقية غير مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة بل حاصله بالاول كالمضي في الهواء الى ان يصل بالرمي ثم ظاهر كلام المص يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما تكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم تكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا تشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة لتقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما وصفا لا حكما اليه وتاثيره لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا اقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله** وكذا النصاب اي النصاب علة لوجوب الزكوة اسما وصفا لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها اشتملت فما يفضي الى الحكم من غير تراخ حتى تكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم تكن اي الحكم متراخيا الى وجود النماء لكان النصاب علة غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا محضا لان ذلك موقوف على ان تكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم مقام بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس

ايضا هي علة العلة منزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فيشبه ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو الحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير على اصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة هو صفة للاصل على الوصف حتى جاز به تعجيل الزكوة قبل الحول او الغرض هذا منقول لو جعلنا ان للنماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا سيما العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء سببا مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا توجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال اه وهنا بحث وهو ان كون الكلام النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته الاسباب بل يوجبها على ما سبق فلا معنى لنفي ذلك والاحرى ان يجعل الاقسام الثلاثة اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى تكون علة اسما وصفا لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان تكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا يرى انه انما تراخى الى ما هو ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان شبه السببية في النصاب بوجهين احدهما انه تراخى الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب نوعا الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه السببية على ما مر وغير المص الكلام الى ما يرى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب الاسباب كما في البيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وهي الشيء المتراخي انما هو مجرد زمان الى نعم لا الى الوصف فان قيل قوله المص والشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساو عليها لا يخفى فيكون نفي كل منهما يوجب نفي الآخر **قوله** حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة يشبه الاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة والمال في اثناء الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لا استناد الوصف الى اول الحول وهذا معنى ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند

الى ما قبيل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لعدم التراخي
مرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك وتراخي الحكم الى وصف اتصاله
بالموت والجرح علة للهلاك وتراخي الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت وتراخي الى نفوذ السهم في المرمى وتزكية شهود
الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود وعند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا خلافا
لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك
وهو علة للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل
حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح
فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المص الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من العلة
اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى
لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف
وصدق الثاني فقط في مثل شرى القريب قوله واما ما له شبهة العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما
ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير بجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه فالمراد هو
الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين
طريق مفض الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر
والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في
تمام المعلول فعلى ما ذكره ههنا لما كان علة الربوا هو القدر مع الجنس كان لكل واحد من القدر والجنس شبهة العلية
فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل لان في النقد مزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل
فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو
قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد قوله واما معنى وحكما يعني اذا كانت علة ذات وصفين مؤثرين
مرتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل
انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلات ولهذا
يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخر ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم
في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته
به امر ظاهر شايع في عبارة القوم ولفظ المص صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير
بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخر كالقدح الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر
وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخر ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخر كعلة العلة فيكون له حكم العلة وما نحن
فيه بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام

الامام السرخسي وغيرهما والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب قوله حتى يصح
نية الكفارة عند الشرى فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع قلت الشرى علة الملك
وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشرى نية عند العلة والعلة الصالحة للاعتاق او لا اضافة الى الاخر
الى هي الجزء الاول قوله ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي نصف القريب بعده
ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى
وان اشترياه معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا يضمن للامر سواء علم الاجنبي او لم يعلم اذ لا عبرة بجهله لانه من جهته وعند ابي ح
لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل
لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا يرضى منه بالفساد فان قيل لا نم وجود الرضى في صورة
الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضا امر باطن ما دير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك
ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله لا يعتبر جهله اشارة الى هذا قوله
وان تاخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة
معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن ان يصور تاخر القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا
عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه قوله حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما
ابنه يغرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو المعتق ولو كانت القرابة
معلومة قبل الشرى لم يضمن مدعي القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضي الاجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي ح رح
ويختص بصورة الشرى مقابلة لو اشترى الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة حقيقة لعدم الرضى قوله او باقامة الدليل
السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك
الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود كالاخبار عن المحبة وتقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بالاطلاع عليه اي اخبار
بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس قوله والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون
الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو
زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا او قد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق
في الطهر الخالي عن الجماع لا الطهر نفسه قوله واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطء
وواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن
خلط المياه وسقي الماء زرع الغير الا انه امر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطء بملك اليمين مقامه فان الاستحداث
يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته ملكه ممكن من الوطء المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على
الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطء والملك ممكن منه مؤد
اليه وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البائع والملك ممكن من وطء المشتري والاظهر ما في التقويم من ان علة الاستبراء

صيانة الماء عن الاختلاط بماء فقد وجد استحداث ملك الوطي بملك اليمين بسبب يؤدي اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير
استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن حاجة فلو احتمل الوطي الثاني بنفس المالك لادى الى الخلط فكان الاطلاق
بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار ولا اسماه الامام السرخسي السبب الطاهر الدليل على العلة
قوله كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق
اذا كانت مع الاجنبية فاقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة **قوله**
ولا جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط او العلة حكما فقط لان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام
تدل على ثبوتهما اما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره في الجملة فيكون علة معنى
لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فحاله شبيه العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة فيكون هذا القسم بعينه
واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب
الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير لا انما
للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق
يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط **قوله** واما السبب هو لغة ما يتوصل به الى الشيء واصطلاحا
ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بانه يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا
ويعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام
الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي
كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف ان الرابع بعينه هو السبب المجازي كما اعترف به فخر
الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسمه الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا
ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازي اي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة **قوله** فاعلم
انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما ذكره اعتراض بين اما وجوابه وفائدته التمكن من تقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا
يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف
اليه العلة او لا اما الاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول
اليه والعلة هو وطء الدابة بقوائمها وذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى قيل هو الدية
المحل لا فيما يرجع الى اجزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة
بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما تؤثر فيه فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر
للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص
قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة
ولا مباشرة من الشاهد لان الشهادة انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على

١٦٢

على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم
انه يقبل شهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر
وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبب وان قوي وتأكد والثاني السبب المحض بان يتوسط
بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في
ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح ما السبب سبب حقيقي
موضعه على ما لا يخفى **قوله** بخلاف ما اذا زوجها يعني اذا زوج المرأة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل
او الولي للمتزوج قيمة موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة بما يفضي الى الاستيلاد ومبني على التزوج
المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة **قوله** ازالة الامن
سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تغرب حال كونه محرما علة للضمان وموجب له فلو لم يكن
الدال محرما حين دل المدلول الصيد لم يجب الضمان في صفة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول
عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في دلالته **قوله** وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا
وقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة
عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله ثم امنا لسعة مدة بقاء الدنيا فتعرض
الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا تكون ضمانه ضمان المحل لا الفعل ويتعدد الجاني بخلاف الضمان
الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان حلف السعاية
الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي مطلب مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس
لغلبة السعاة **قوله** فوجا به من الوجي وهو الضرب باليد او السكين **قوله** كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق
الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق
او العتاق ولزوم المنذور به لا فضائها في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه وقوله للجزاء
حال من التعليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما
زعمه المصنف لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح
هذه الصيغ اسباب مجازا انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الايقاعات علل حقيقة
لتأثيرها ووقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بحسب الشرع لتمكنا وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة من الانعقاد
فاذا زال المانع انعقدت حقيقة علة عند القائل بالايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار عند دخلها فان علة
الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر
مانع فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان حلف ما اعتبر
وصفه السببية الا فضاء وعدم التأثير فكان ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة

ايضا مجاز الوجود العاتي قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان مقيدا عدميا وكان حصول السبب ما تكون طريقا الى الشيء موصلا
اليه خصوا هذا القسم الذي يتبقى فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازيته بانه معنى العلة بان سموا السبب الذي
ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز فالعلاقة انه يؤدي
الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وعدم نظر الا انه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على
ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى
الحكم في الجملة ولو بعد حين **قوله** ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة
حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب
استدلال زفر على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلاله فهو ان
المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان تزوجتك
فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلة
فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك
حال وجود الشرط فاذا علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين
تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق
فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه
فتظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعدما صح التعليق بناء على نصب دليل
وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال عود الملك عند وجود الشرط
اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق
بقاء الحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط
ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فهو ان اليمين سواء
كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد
من ان تكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله مضمون
بالكفارة لتحقق ما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات
البر كالمضمون شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الهلاك حتى تنعقد للغصب شبهة ايجاب
القيمة قبل الهلاك حتى يصح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة حال قيام المغصوب في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام
قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فينعقد له عرضية
الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر ملازم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجوب للجزاء ويلزم من عرضية الوجوب
شبهة ليكون السبب بايجابا عند فوات السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه

لشبهته ولذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع وهنا ذلك في غير ١٦٣
المحل فيبطل التعليق بزوال الحل بان يطلقها ثلثا بالفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله
زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان ملك ما يعتبر امكان الرجوع فيها
او افات المحل فيطلب لا نافات حالا لا بد منه بتحقق البطلان في الملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان
وانما لا تكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا حاجة للبطلان هو في الطريقة الغريبة انما شرط بقاء الملك لبقاء
التعليق كما هو شرط المحل لان تحليه الطلاق يتوقف على بقاء النكاح وهو يفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك في محل هذا الطلاق
هو لان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف من ان تطليقات هذا الملك
متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو طريق اخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك
القائم وليس فيه الا الثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار
بستانا او حماما او اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق وعين العتاق
وقد نقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلث
عند ابي حنيفة وابي يوسف رح فلو تعين تطليقات هذا الملك لم يقع الا واحدة منها الباقية فقط ولذا اختار الامام السرخسي
وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال
زفر فهو انه انما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط
المحل في الحال ليكون التعليق على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في
التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا
بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب منقض بما ذكره المصنف ان الشرط فيه اي في هذا المقام
التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني
في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه
يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا الشبهة اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت
الا حيث تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء وانما لم يبطل التطليقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الوصل
لان حكمه هو المنع عن الوطي ودواعيه وهو قائم لم يتجدد ولان حكمه ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام الحل بل
في منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فصح الظهار الا ان ابتداء الظهار
لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة **قوله** اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا
في آخر مباحث اقسام النظم باب البيان اسباب الشرائع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف لما بسط ما يتعلق
من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشروط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها
على انه باب جليل القدر في الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما

بايجاب الله تع صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تع
لانه شارع الشرائع اجماعا وانما اضيف الى الاسباب امر لزم تواردا العلل المستقلة على معلول واحد وايضا الوظائف
المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تع وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ
النعم فيها الفعل ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها ترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف
الاموال وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع
هو الله تع وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تع وتجعل الاحكام مترتبة
عليها تيسيرا الوقت تسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات
لا موثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا
اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر **قوله** فسبب الايمان بالله تع اي التصديق والاقرار
بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى
الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع تعالى ذلك ولا خفاء في ان وجوب
الايمان بايجاب الله تع الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يمكنهم التشبث
بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد للوجود الصانع او وحدانيته
او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحدوث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته فيقتضي وجوب
الوجود فيلزم عن جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما قرر لما كان
القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله لانا
نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره وانه المختار لا تكون الا حادثا وهم ينفون ذلك
ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل احد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك مختلفة على ما يشير اليه
قوله تع سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اسد الطرق واتمها وضوحا واكثرها
واشهادها ولكل احدث هو نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل من هو من اهل الايمان فلهذا صح ايمان
الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والعاقل اذ
الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعا ولم
يرد ذلك في الايمان بل لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا فانه هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط
عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال
ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل
لم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون
معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل الفسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتنى صحة

صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر **قوله** وللصلوة اي سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على
ما مر ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة
ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة وذلك المال لا مطلقا بل مثل ما له علم بانه ربع عشر اموالهم وتضاعف الوجوب
بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع
بالنصاب الا ان تمام الغنى يكون بالنماء ليتصرف الى الحاجات المتجددة مع بقاء اصل المال فيحصل الغنى وتيسير الاداء فصار
النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع
للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار
الحول شرطا وبتجدده يتجدد النماء وبتجدد النماء يتجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا
النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق
المتاخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان الامام السرخسي ذهب
الى ان السبب مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك
في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولذا صح نية الاداء بعد
تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير
وذهب الاكثرون وهو المختار عند المص الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب
لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة تختص بشرائط وجوده منفرد بالاسعاف بطريان نواقضه فيتعلق
بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر **قوله** و
اما الانزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء
فهي بحكم الاستقراء اما ان تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان
ما وجب على محل فاداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل
لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد
لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له ولا يجب عليه وتصرف اليه فلا يصرف عنه
اذ لا اخراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة
في لطائفها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فبقي اصل الخلقة
الوجوب على العبد وعلى اعسار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي
والكافر في دفع عقلا لانه ليس من اهل القرب **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي
اوصل في اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب جاز ان يجيز تضاعف الوجوب
بتضاعف غير السبب بناء على انه شبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع بخلاف

في صلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بتاتا ليس بوارد الا ان يحمل تضاعفا للسبب كالحول على عامر واما تكرر
الواجب بتكرر الوقت فمتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة بتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والتكرر
جعل يوم الفطر وقت الحاجة بتجدده بتجدد الحاجة **قوله** فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة
وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيرها فيترجح بانه يرجح بالقوة **قوله** والتضاعف الموصوف
يترجح سببية الراس لان تعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤنة والاصل في
المؤن راس يلي عليه كما في العبيد والبهائم فعلم تتبعها للتضاعف اعتبار المؤنة والولاية **قوله** والحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت
بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة لعدم الاضافة ولانه لا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت شرط
لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر اي سبب كل من العشر والخراج
هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري فقوله تحقيقا وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك
لان العشر يقدر بجنس الخارج فلابد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفيه النماء التقديري وقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنماء
ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيها الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى حين الموعود وذلك بالارض
وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء
والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين هم ينصرون على الاعداء ويستمطر بهم السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة
على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض فيكون كثيره كعشر المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد والاصغاء الاكبر
والاقبال على البعوض المذموم بلسان الشرع والذنوم راس الخطايا وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو
بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منها مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة
والخراج عقوبة مسافيان باعتبار الوصف فلا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله يجب العشر من الارض
الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله** و
ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية
واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط الوجوب
الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك
بالحدث مسبوق وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت
جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا للطهارة لان سبب الشيء ما يفضي اليه
ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يقتضيه الا انه لو كان
الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة
فتتاخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا مما لا يحتاج عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجو

لا وجودها وعن الثاني بان الشرط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط هو وجوب الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها
والسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمعارض غير المتأخر **قوله** وللحدود والعقوبات يريد ان السبب على وفق الحكم فاسباب الحدود
والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امورا دائرة
بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة
محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما
محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي
هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب
الكفارة هي اليمين بلا خلاف لانها تضاف اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس
وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير
كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث وهي الاصل اعني البر
لكنها فانية في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد **قوله** وشرعية المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى ببقاء العالم الى حين
علمه وزمان قدره سبب شرعية المعاملات البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع
الانسان بقاء الى قيام الساعة وهي مبنية على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء
الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل
الى ازدواج الذكور والاناث وقيام مصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقدرة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام
بينهم في باب المعاملات المتعلقة ببقاء النوع او المبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من
يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** والاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما
هو اثر لافعال العباد كالبيع والملك في البيع والنكاح في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي آثارها وهي
التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر وهي اما ان يتعلق
بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل
وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وههنا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي رحمه الله الفقه اربعة اركان
فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم ان الكلام المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد
ذلك في بعض ما جعل سببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد
جعله فيما سبق علة ونفى ذلك كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه
الاصطلاحات ماخوذة من اعمالهم من اطلاق القوم ولا مشاحة فيها **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف اربعة شرط
وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السبب وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه
فهو الرابع كاول الشرطين الذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير

باكم فهو الثالث كحل قيد العبد والاوفان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول حتى
كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا محضا في معنى العلامة وهو العلامة بنفسها
الا ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او
السببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان
مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر **قوله** وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع
حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح اذ لا انعقاد بدونه وكالطهارة للصلاة واما جعلي تعتبره المكلف وتعلق عليه تصرفا
اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل
المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط
قوله وقد مر اشارة ما الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه **قوله** فيضاف اي اذا لم تعارض
الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت صنعة العلة الصالحة
فانه لا عبرة حينئذ بالسبب والخلق فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار
وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من
نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود
اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة
وما له معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة
لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم
رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط ما لزوم عليه قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح
عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التخيير
فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب **قوله** فان قال لما
شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود
الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور في اصول فخر الاسلام الامام السرخسي وابي اليسر فهو انهم
لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا لا توجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود
اليمين جميعا ثم اورد مثالا لا توجد فيه معارضة العلة لكن لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة
ارطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد ثم
حل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لا بسالة على
دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف
ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على صفة الشهود وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن

وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد وقد احله بعتق العبد اذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا يعتق العبد قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه
والعلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع ماله نفسه الى حل طعام
نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما نفذ
القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا مقصر حجة موجبة العمل بها فلم ينفذ باطنا
كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق هو
المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة
حتى لو ادعى شراء الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشراء دون القضاء فما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي
قضاء القاضي بضمان العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي
شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها الا انها اسباب العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة
حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء
القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي الى اهلاك المال في صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة
لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان
اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة
الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا او باطنا مع ان شهود الشرط هنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد محقق
والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقررا معترفا به المالك والشهود ما شهدوا بوجود المعلق عليه
كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاسيما العتق في الحقيقة فان قيل لم لا يثبت الضمان في صورتي
الى العلة او الشرط بل يثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم يؤدي الى اهلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء
بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو سابق كالعلة في الافضاء
الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان
فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الى المشي
ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر والرواية في ذلك بل
الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان
في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر انه يقيد المشي بالاباحة احترازا عن محل الخلاف في بعض الوجوه عن اصحاب
الشافعي رحمه الله انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله** بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر
لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط **قوله** واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى
التلف فتكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى
للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب وجواب النقض **قوله** وهو

اي الشرط الذي في حكم السبب شرطا اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط
يخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا
اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى
الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولذا يضمن محمد وجوب الضمان عند
محمد رح في صورة باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر لتعلق بالفعل
الغير الاختيارية كسيلان المائع **قوله** لا الضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك **قوله** فان الحل بيان لكون حل
القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق
الى الحكم مفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون العلة متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض
متقدم على انعقاد العلة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة
وحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة
غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره
استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه **قوله** و ما قال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض
الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بسديد لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا
نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة
والعقل في التصرفات على ما سيجئ **قوله** له اي للحيوان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف
الى الشرط وما يضاهيها لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا
من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المص ليس كما ينبغي
ولابي ح رح وابي يوسف رح انه ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه مسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط
وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم
اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الى المرسل
ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد رح بناء على ما سيق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل
هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط و
ههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد تعلق الحكم ههنا التلف
لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فيسقي ان لا يضمن في صورة شق الزق
قوله واذا قال العبد فان عورض بان اطلاق الانسان لا يلائم نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع
والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه **قوله** واما شرط اسما لا
كما اذا قال ان دخلت الدار هذه فانت طالق فان الشرط يجب الوجود شرطا اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم

لعدم تحقق الحكم عنده فان دخل الدارين معا وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت
الاخرى لم يطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط
انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء اليمين لان محل اليمين
هي الذمة فيبقى بمعانيها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول
زفر ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الاخرى **قوله** واما العلامة فهي على مقتضى تفسير المص ما تعلق
بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فتباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها
ما يكون علما على الوجود من ان غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف
عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط
الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المص واجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما
هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح
وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم
يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم معارضته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى علامة لمشابهته
العلامة في عدم الاتصال بالحكم ظاهر المص يشير اليه وان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كما
في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال ثم اما بيانا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة والا كل شرط
متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثانيا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كا
ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض **قوله**
ولما كان في نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه
ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا مع ان الاحصان
عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة **قوله**
فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كان يثبت
شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا تستلزم ايجاب الرجم على المسلم
بمعنى الاحصان المذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق بشهادتهما على المولى الكافر ولا يثبت سبق التاريخ للاعتاق
على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر
الاول يرجع على الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل **قوله** وههنا لا تثبتها اي في صورة ثبوت الاحصان شهادة
الرجال مع النساء لا تثبت شهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون
اثباته اثبات العقوبة **قوله** وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل **قوله** و
ما ذكره اي اضرار المسلم في هذه الصورة بكذبهم في ادعاء الرق ودفع الشهادة لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام الى امتناع

قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحدود وكذلك منتفي في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول
شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا تقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة
ضرب من العتق مع الوجه **قوله** وعند ابي حنيفة رح لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا ليست بعلامة
بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا نقطع بثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما
اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اعتراف الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة
علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به او لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة رح
يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب
وان جعلت شرطا تعليقيا فمعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق
وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت
الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد
على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة
اصلا ووصفا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش
القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وتمت العلوق كذا في شرح التقويم **قوله** بخلاف الجلد
جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة مرتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تع والذين يرمون المحصنات الاية
فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب
القران في الحكم عند الشافعي رح فان قيل ان قوله تع ثم لم ياتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت
الدار فانت طالق ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل
بمجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط في حقه قلنا لو سلم ان قوله تع ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا لا على
مجموع الجملة الاسمية فانا جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط
حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكتفي في رد الشهادة وتعديه الجلد على العجز ليس بمكرر بل
سوقي عليه فيكون شرطا **قوله** قلنا يعني لا نم ان القذف في نفسه كبيرة لورد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية
فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تع منعا للفاحشة لو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا
فان قيل لا احتمال الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحدود ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل
ان يكون حسبة الا انه لا يكتفي على الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار
الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رح ولم يحضرهم
صار القذف كبيرة معترضا على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم
او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة

لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية لكن اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف بامامة الحد على القاذف فينبغي ان يعتبر جهة الحسبة ايضا
فان قيل بعد ما عجز كذلك فما انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف يصلي به او في المجلس الحد عليه وان اتى بها بعده يبطل رد شهادة القاذف
وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لتقادم العهد شبهة تندرء بها الحد وقد اختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير
الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رح الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر **قوله** باب المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به
خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب بما لا يكون له وجود اصلا
والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما
ان يكون له وجود شرعي اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي اولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط
يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل
لحكم شرعي هو ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد واما ترتبه كالبيع للملك بخلاف
الاكل فان الشارع لم يجعله سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ما له وجود شرعي
ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها فانه لما هو صحيح بالاصل والوصف
وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير سمي فاسدا
من قولهم فسد اللحم اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط سمي باطلا كبيع المضامين والملاقيح
لانتفاء الركن كالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل
واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رح هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في
الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله تع المراد بحقوق الله تع ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بواحد فينسب الى الله تع
لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تع ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار الضرر والانتفاع
هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تع وحق العبد على
التساوي في اعتبار الشارع **قوله** اما حقوق الله تع فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث
وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها معنى العقوبة
كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وكذلك حكم الاستقراء **قوله** وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد
يعني ان من جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات
لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تع لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان
وزوائده لا ينافي كونها في نفسها ما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع
ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلعم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة
ولهذا قال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص
في المؤمن به ومعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بگرويدن وراست گوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد
قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ولذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار يعرفون النبي عم كما يعرفون

ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يتعنوا به فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة

عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب ... القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند تعذره

كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام

وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يعربه اللسان

مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فينطت الاحكام بدليله الذي هو الا[قرار]

ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام

الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لا يصير مرتدا في حق احكام

لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان

هو الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته

الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا لنعم الظاهرة والباطنة لانها

من اعمال الجوارح واعمال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها

لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شرطها

الاستعداد **قوله** وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هو وجوبها على الانسان بسبب

الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك فهو

من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروط في العبادات الخالصة فوجبت في مال الصبي

والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رحمه الله فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها عقوبة لما كان وجوبه

المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف

والنماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميتا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل

والمسلم اهل للكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع

الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان معنى الخراج لا تردد

بين العقوبة الغير اللايقة بالمسلم والمؤنة اللايقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل

اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر

ينافي القربة من كل وجه لان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع

عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رحمه الله يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤ[نة]

ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف رحمه الله يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف

تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق

الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لانا نقول ... فيها لانا نقول

لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رح ينقلب العشر خراجا لان

العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين

بعد ايجاب الجزية والخراج عليهم فهو من خواص الغنيمة لكنهم ... بهم من الروم فلا يتعدى الى غيرهم واذا كان ماهو اصل في الكا[فر]

هو الخراج **قوله** وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن

فان الجهاد حق الله تعالى اعزاز الدين واعلاء الكلمة فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا

واستبقى الخمس حقا له لا انه التزمنا اداءه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس

المعدن الى الواجد عند الحاجة **قوله** وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكو[نه]

غير مالحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان

في ماله بل امتنع ثبوت الملك له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل بنفسه بان يتصل

فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي

... اذ لا ... عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالخطر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في العمل

بالسبب بان تحفر بئرا في ملك غيره فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبيب

ليس بقتل حقيقة واطلاق الحفر على السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان مع عدم التقصير

كمن قتله مورثه خطأ فالجواب ان البالغ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع

تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم **قوله** لانها اي الكفارات عند الشافعي رح ضمان المتلف ولا فرق في التلف

بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف لا يجب في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل

الضمان في حقوقه جزاء للفعل فقيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كالاستعباد الفائت بالقتل

وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في العمل فلان ضمانه الدية اي القصاص واما غيره فظاهر **قوله** وهي اي العبادة غالبة

في الكفارات لانها صوم واعتاق ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة

العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر وذهب المص الى انهم لما جعلوا التشبيه

بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزمهم كون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول

وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان تكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وعقلا اما نقلا فلان السلف

صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة واما الثاني فلان من حكم ما تكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل

ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة ولو كان في رمضانين عند اكثر المشائخ ولا تداخل في كفارة

الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او في اكثر منفرقة لزمه بكل ظهار كفارة فاما الثالث فلان كون الظهار

منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل الطلاق ويحتمل التشبيه

للكرامة وبهذا يدخل في صور الجناية فيصلح لايجاب العقوبة الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم السبب

فشهد عند القاضي فرد شهادته لفسقه او لفسقه فصام لقوله عم صوموا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم تلزمه
الكفارة لان القضاء بهما نافذ ظاهرا فيورث شبهة في حق الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا او باطنا لاورث حقيقة الحل ومن زعم ان قضاء
القاضي برد شهادته لا يخرج عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود
ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي رح يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل
بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا
افطرت عمدا حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض او الحيض
فلانه بعد الصوم من اهل الفطر واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او كسجفا فتمكن
شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث
شبهة واما اذا انشاء السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تع بما هو من فعل العبد اختيار اختلاف الحيض والمرض
فانه من قبيل من له الحق **قوله** وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله تع غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد
وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد
واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق
العبد غالب القصاص فان لله في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع فمن شرعية القصاص حق ابقاء للجنس واخلاء
للعالم عن الفساد والآن وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد باقيا ولذا فوض
الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال **قوله** واما حد قاطع الطريق في الحق حق الله تع قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تع
ورسوله وقد سماه الله تع جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تع مقابلة الفعل وعند الشافعي رح اذا كان الى قتلا فيحق القصاص
انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حتى لا يجب الا بالقتل **قوله** ثم بعضه
اهل الدار اي بعد ما صار وان اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار بتبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا لم توجد
بتبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه
فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم تبعيه وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام
حتى لو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم المحقق ان عند عدم الابوين لبث التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء
الصبي بنفسه كابن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم لخلف خلف فيكون السبي خلفا او اصلا او قد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا
من وجه **قوله** لكنه اي التيمم خلف مطلق مرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تع فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية الفرائض به وتحقيق ذلك انه
جعل التراب خلفا عن الماء في حكم الاصل وافادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل اصلا
وجعل التيمم خلفا عن التوضؤ في حكم التوضؤ اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت لا مع الحدث فكذا التيمم
اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه وهو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رح هو خلف ضروري

هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه تع علق العود على الظهار وعلق الحكم
عليهما الا انه جوز اداءها قبل العود لانها انما شرعت انهاء للحرمة الثابتة بالظهار محظور تقديمها على الفعل لتنتهي الحرمة بها فيقع الفعل
بصفة الحل وذكر في الطريقة العينية انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا
صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة
تصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو قبيح وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر
وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معتاد للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر
الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة
انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا يرى انه لا يصلح للزجر عن الفعل الخطأ وان كفارة الطهارة شرعت فيما يندب الى
تحصيل ما تعلقت الكفارة به لتعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به لتعلق
الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب تحصيله لا يليق بالحكم **قوله** وكذا كفارة الفطر يعني لنا
العقوبة غالبة فيها للوجه الاول وقوله عم من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر يعني على ما ذهب اليه المص من كون
العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي يكمل
الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب الافطار
على من افطر خطأ بان سبق الماء الى حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي
كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكفر
كفارة عقوبة محضة الا انه لما كان متمنعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطال الحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد تحقق
بهذا الاعتبار قصور في الجناية علم بجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا **قوله** وهي اي الكفارة
عقوبة وجوبا يعني او لكنها اجزية الافعال توجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء يعني انها تتأدى بالصوم والاعتاق
والصدقة وهي قرب يؤدى بطريق العقوبة كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام ماله رده في الاسلام في كفارة
الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن
مثلا وقد اشار الى ذلك فيما سبق **قوله** كما قصر الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مأمور
باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب على الشيء صفة عبادة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور
قوله فيسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء
مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المرجع الضمير في قوله وهي عقوبة الكفارات لكنا نجعل لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم
المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر يسقط بشبهة يورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على عدم ظن طلوع الفجر
او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا تختلف بين محل ومحل واما جامع زوجته او اكل طعامه فلا تورث
في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الثاني انها يسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده

بمعنى انه يجب خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت
ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد اندفعت ومعنى
قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء
طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز
عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط فكان الاناءان في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رح انما هو
اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز ولهذا عدل المص عن عبارة فخر الاسلام حيث عبر بجواز التحري في مسئلة الاناءين
بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رح مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء
سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري والذاهر والتيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى
انه انما يكون بعدم ما يدفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكلف الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء
فهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ثم عندنا اي بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو حنيفة رح وابو
يوسف رح الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تع نقل عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه
لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان تكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم ولو الى عشر
حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لا تفترق الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل
فلم يجز التيمم بالحجر الملس قلت ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الاثر الا يرى ان استغناء التيمم
عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة
في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه
واما اذا وجد المتوضئ ماء فكان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد
ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رح الخلفية في الفعل بمعنى ان شرط الصلوة ثم التيمم خلف عن التوضئ لان الله تع امر بالوضوء
اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومئ وما ذكروا ان فخر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في
شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء قوله وشرط الخلفية اي لا بد
في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض او لا مع للمصير الى الخلف مع وجود
الاصل مثلا الادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم بظهور العجز ينتقل الى التيمم وهذا كما اذا حلف
ليمس السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة
بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا تثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك
قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي
والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا و
لا يتوقف في افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم

١٧١

لكان انسب لتخرج النفوس الفلكية لغالب البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه
واليه الاشارة بقوله تع اول ما خلق الله تع العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من الادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليها من
العقل بالمعنى الاول ومنها ملكة حاصلة بالتجارب من مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات
او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وبوجوب جواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط
بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة
للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة ما صنع في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء
به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المط للقلب فيدركه القلب بتأمله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك
انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فنقول
انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب
فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر على ان يكون الفائض من هذا الجوهر على
نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال بهذا يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال تعلق نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا
بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس يدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره يدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور
في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضياء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي
الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطالب وقوله
من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ اي يظهر المط للقلب
اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تع لا بتاثير النفس
او تولد عن الافكار ومعدات للنفس وفيضان المطالب هو بالهام الله تع واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه واضاءته
نوره ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول
المخلوقات ففي كلام المص تسامح قوله وقد يطلق النفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتبار تحصيل النفس
لما كان مراتبها الاربع على ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المط والتمكن في الحجة بينه وبين المطالب والتهدي الى طرق
التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فان قيل من شأن القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية الانفعال
فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المط
انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تسمى مراتبها الاربع فكيف تفسر
الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المط وهذا ينافي
المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب
بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم

ونصرفاتها في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها يتمكن من اكتساب
العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي
يستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه
بريا عن النقايص وان ينزع الكليات من الجزئيات المكتنفة بان ينزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة
وكذا في جانب التصورات مثلا ينزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما
تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدا الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة بحذا تها
وتسمى قوة عقلا نظريا والثانية مبدا الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع مستكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا
وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات والنظريات لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبداء الفطرة خالية
عن العلوم مستعدة لها وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك
بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة
الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات فيحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم
كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب
متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة من الخارج عن العقل الفعال
وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحقق ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات
للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة
علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة للتادي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة
فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه ساير القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل
لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث
الاول او كمال لها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال
قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة
الثانية وهي ان يدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهايم
ويشرق عليها نور العقل بحيث يتهيا لادراك المحسوسات **قوله** فاعلم ان بداية ادراك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل
لادراك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر بطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور
منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدا والضمير في اليه عايدا الى حيث اي طريق يبتدا به من المقام الذي ينتهي
اليه ادراك الحواس لزم ان يكون نهاية ادراك الحواس بداية ادراك العقل فذكر ان بداية ادراك الحواس هو ارتسام المحسوس
في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك
والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والاخرى الشم وهي قوة مرتبة في زايد

مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروايح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك
بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك
بها الاضواء والالوان ولا خفاء في ان المرتسم هو فيها صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج وهو
ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته
لا حصول نفسه ونهاية ادراك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها خمس الحس المشترك وهو قوة
مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة
في اخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانة والوهم وهي قوة مرتبة في اخر
التجويف الاوسط من الدماغ لا في موجوده على ما ذكره المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتأد اليها من طرق الحواس
وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ
المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف
الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم
كانسان له راسان وانسان عديم الراس وهو معنى اخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة يستعملها النفس على اي نظام
تريد فان استعملتها بواسطة القوة التي هي الوهم وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العاقلة وحدها او مع الوهم
سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الافة في ذلك
المحل توجب الافة في فعل تلك القوة وفقط ثم في كلام المصنف ليست الترتيب هذه القوى في الوجود والمحال لترتيب تصرفاتها
وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم يرتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع فيها من التركيب والتفصيل ولذا قال ثم
بعده الى الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم **قوله** فاذا تم هذا اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها
من الطرفين ينتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية يكتسب
استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكلية من المجردة عن العوارض المادية قبولا عن العقل
الفعال المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا كلام تمام التعريف من ان نهاية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل على
ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما بحث هذه المباحث مما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر من التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف
وغيره من الشارحين وانه لا احتياج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل
نور يضيء به الطريق الذي يبتدا به من الادراكات من حيث انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى لا مجال فيه لادراك الحواس وهو
طريق ادراك الكليات من الجزئيات والغيبيات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين
بل البهايم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات
والاستدلال على الغيبيات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس
في ادراك المبصرات فاذا ابتدا الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي تبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام

قوله ثم معلومات بعد النفس من بديهي الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك في الانسان وذلك ان الموجود ان لم
يكن اضطراريا ان لم وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم
الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن
بتحريك البدن عن الشرور والى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان
الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات الهوى فلا يتصور الميل
عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى
الكمالات منجذبة الى تطويع القوى والامر بالخيرات فان اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت
البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور يستلزم مقابلة النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط و
ارتفاع الموانع من جانبها وبواسطة والمقابلة تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه
بمنزلة الشمس في الاضاءة فتكون فعل الخيرات وترك الشرور وبين المقابلة المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل
استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم قوله ثم لما
كان معنى ان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار
زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخير اميل والى
الجبل [illegible] صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة
الحجر في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل كان قبول النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر
واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما زادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي
تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها
لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي
هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول
شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة من الاحساسات الجزئية والادراكات المتكررة به
وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل
الى المقاصد وبعد تمامها تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تامة بالاخذ والاعطاء واستيفاء
اللذات والتحرك للادراكات فقد حصل حينئذ من المصلحة فحصل الكمالات قوله وقد سبق في باب الامر اعلم ان المهم في هذا المقام
تحرير البحث وتلخيص محل النزاع ليبتنى النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة الخط ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك كثير
من الاحكام على التفاصيل مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشاعرة في ان للشرع اي العقل
حاكم للعقل دخلا في معرفة الاحكام صرح بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي وبنوا كونه سمعيا صرفا لان الشرع
صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما العلم

اما العلوم وروده او لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة
ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة [illegible] تحقيق
ذلك قوله قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت
معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور قوله وثانيهما انه اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك بالقوة العاقلة
والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستقل فيه العقل وذلك
لان الفها بالحس والوهم ومدة ملابستها اكثر قوله فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس ونور به امر
الشارع لا يكون مامونا عن طرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء والكتاب حكم القمة على ما هو راي الاسماعيلية
واثبات الحاجة الى المعلم قوله في الصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصبي وذهب كثير من المشايخ منهم الشيخ ابو منصور الى ان
الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية
بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم
موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية قوله وان كفرت اي المراهقة تبين عن الزوج لا انا لا نكلفها لا وضعنا البلوغ
موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر في حال
اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا او عدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت كما لو وصفنا عند الاسلام
انه لا مستحقة فيه فانه سعي الوضعي [illegible] ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما الايمان فيجب ادار وجد السبب الحقيقي او دليله
لعظم خطره قوله وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى
لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان
التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير
الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق تعذيبه والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة رح حيث قال لا عذر لاحد في الجهل
بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا
يضمن بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل
لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا اسلما في دار الحرب فصل ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لابد في المحكوم عليه من اهليته
للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثاني
اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى
له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته فاول المصنف رحمه الله عليهم
بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محلا لامانته اكرمه بالعقل
والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة تثبت
لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك

من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج
ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فى ادنى مدة كهيئة الذر بالنفخ فى الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية
وصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا فى صلب آدم ثم انشاهم لتلك الحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب وحاصل كلام
المصنف من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وبتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه
من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه واعترض بان هذا صادق على
العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نم ان العقل بهذه الحيثية انما هو محل
فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل فى
غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة
الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت فى ذمته كذا قلت معناه الوجوب على النفس باعتبار ذلك الوصف فلما كان
الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف استقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار
العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب فى العهد والمروة ان تكون كذا او كذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة فى
الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونه محلا لذلك العهد فالرهبة تفسير للنفس والعهد تفسير
للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واحد ضح **قوله** قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين
الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية
تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير انفكاك او استعارة فى العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء فى عنقه لا يراد وصف به
صار اهلا لذلك وانما مجرد الالزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء
والمراد بها العظم بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان
مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فان الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما جهولا حيث لم يف بها ولم يراع حقها
جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها انى فرضت
فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا ولا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما
خلق آدم وعرض عليه مثل ذلك تحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمله ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف
وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده
وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان تكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل
ان تكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل
فى هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما له وعليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة فى
كل مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان تلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف
به يصير اهلا لذلك لم تكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق

المعرفي له لا ابيل على ان فيه وصفا هو اللائق بجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان بل لازم
من ثبت الله فيه بالكل دابة **قوله** فان قيل ما معنى الساحل مالها متى قلت مثبتات اي يتوقف حيا ساسر كالاعيانكم والبارح بالحلق الى القرب طلب
بالبارح ويتفاول بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تتحرف فهذا الاعتبار استعمل الطاير لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى
وقدره وعلى العبد عملا ما قدر للعبد بمنزلة طاير طار اليه من غش الغيب وكر القدر والاظهر ما في كلام المصنف من انه السانح حيث جعل
جعل الطاير استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال والمعنى الزمناه ما قضى له من خير وشر فجعل
الطاير عبارة عن نفس الخير والشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى على الامور والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار
والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون
فالارادة والقول قضاء والقول قدر **قوله** فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها
من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد في الحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه
يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال
عن الام فيصير ذمته مطلقا لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه
كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن اداؤه
عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو من الكتاب **قوله** كنفقة القريب فانها صلة تشبه
المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة
انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية
على ما هو المعتبر في الاعواض ولكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا
بالالتزام **قوله** وان كان عاقلا اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير
وحفظ العاقل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك فلذا لا يجب على الصبي ثم قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة
كما ليس مرادا لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة **قوله** فالعبادات لا تجب عليه
اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او
اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه
لان نفس الوجوب ثبت باسبابه على طريق الجبر اذ لم يخل عن فائدة وحدوث العالم هو السبب مقرر في حقه واما الخطاب فانما هو
لوجوب الاداء وهو ليس باهل له ولو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لم يلزم
تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصح عنه اي سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف
نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيتحقق نفس الوجوب ولذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يأباه بعد ما

القاضي عليه تعدي بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه مالم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه و هو
الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد كان
كالمسافر اذا صلى الجمعة تقع فرضا **قوله** واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية
كالزكوة مثلا هو الاداء لتطهير المطيع عن القاضي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المقصان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف
حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله و هو مع الابوين انه لم يخلق الجن والانس الا لم فيه ولا يلزم من عدم معرفة البعض
خلاف مراده تعالى بهذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله منه الايثار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء
والزام الحجة فان قيل يجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء فيسع ان يجب على الصبي فيؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النائب
في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج
يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة
في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود **قوله** والقدرة الكاملة يكون بالعقل الكامل اي القرون بقوة البدن وذلك لان
المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة
الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فما ثبت بالقدرة
الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما
والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن **قوله** وهو باطل فيما هو حسن وفيه
نفع محض يعني ان الايمان ونحوه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام و العهدة
حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام
الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انها مضافة الى اسلام الصبي
بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها
لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا هو مما يلزم من حيث انه
من ثمرات و هذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه يحصل العتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي للارث
والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليهما في هذه الصورة **قوله** الابوي انهما اي حرمان الارث عن المورث
الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ذلك ضررا يمنع صحة تبعية
الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي كما يعتبر
منه الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هي عليه
والجهل لا يجعل علما في حق العبد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن
دخول الجنة مع الكفر مما لم يرد به شرع ولا يحكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة رح ومحمد رح حتى يبين منه امرأته
استحسانا وعند ابي يوسف
والشافعي رح لا يحكم بصحته
وهو القياس

المسلم ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة كالبالغ لان الكفر محظور لا يحتمل الشرع وعدمه محال ولا يسقط القتل لا يعود ولا
لم يقتل لان وجوب القتل ليس لمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة والاثم يعتبر بعد البلوغ لان اصلا في العلماء في
اسلامه حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه
احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا باذن الصبي الولي فحينئذ فهو قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة **قوله** ولا يملك
لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل
الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة كما اذا اسلم الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده **قوله** الا القرض اي الا
استقراض حال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين بدل
في ذمة من غير مليء والغالب فيه التوى فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليئا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل
مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا مع كون القاضي اقدر على استيفائه وفي
رواية يجوز للاب ايضا **قوله** وما كان مترددا بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة
والنكاح والمصير احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزم ان لا
الضرر حال قطعا وقد ذكر ان احتمال الضرر يرتفع بانضمام رأي الولي **قوله** فانه اي الصبي اهل لحكمه اي حكم ما هو متردد بين النفع
والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا آجر عينا له **قوله**
وهو ايضا طريق حصول المقصود حتى يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي **قوله** وعندهما اي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل
النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رح انما هو بطريق ان يجعل رأيه مباشرة الولي نفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر
عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان رأي
الولي شرط بجواز تصرفه اما بنفسه او بالصبي وهو ادائم فيما اذا تصرف الصبي عام حتى جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر
بنفسه خاص لا يجاوزه فيجعل عموم رأيه بان عمل بتدبير الغير كخصوصه بان عمل بيده نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه **قوله** واما
وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء
عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تقرر زوال الملك في الحيوة فمع هذا التقرير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان
ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في وجه الخير لحصول الثواب في الآخرة
مع تقرر ابطال الارث الذي هو نفع للمورث وعلى هذا الاسم جواب المص لان غايته بيان التقرر مع الوصية ويلزمه صحتها باذن
الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا معتدا به بل هي ضرر محض والنفع الذي تتضمنه انما وقع باتفاق
الحال وهو انه حالة الموت على العكس بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعوزة الشوهاء لتزوج
اخرى الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضرر ما للشرع لان نقل
الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم لان تركه الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء وترك الافضل في
حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني لا الضرر المحض وقد شرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق

مهما

وفي كونه امرا مخصا نظر قوله فصل لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليهما فيزيلهما او احديهما او يوجب تغيرا في بعض احكا
ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفا
الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعوارض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم
العوارض نوعان سماوية ان لم يكن فيها للعبد اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له دخل فيها باكتسابها او بترك ازالتها والسماوية
اكثر تغيرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت
فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا تظهر آثارها ويتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه
دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة
اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا قوله لما فاته اي لما فات الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج
الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب قوله لكنهم قالوا الجنون اما ممتد
او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طار بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان طاريا فليس بمسقط
استحسانا للعجز الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني
انه لا ينافي اهليته نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا كان
انعدم الاداء حقيقة وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان الجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم
يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا
الوقف ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف رح مسقط بناء للاسقاط
على الاصالة اي الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر الكتب مذكور على عكس ذلك
وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان والسلامة عن الآفات هي الاصل في الجبلة
فيكون اصالة الجنون امرا عارضا ملحقا بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لآفة
عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري ووجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ
رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد والحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر
فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحوق بالعدم
والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم قوله ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب
الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه
جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم
فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترط في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس
الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر مقام الحكم تيسيرا
على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رح لعدم تكرر جنس الصلوة

حيث لم يصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات
ولم يشترط في الصوم التكرر لان شرط الصيرورة التاكيد ان لا يزيد على الاصل ومطلق الصوم لا يدخل الا في احد عشر شهرا فيصير
التبع اضعاف الاصل ولا يلزم منا زيادة المدتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفرض وان
فلا تنقص عن ان يزيد عليها والامتداد في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف رح في رواية هشام عنه م
الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب قوله وذلك لا يكون مجرا لان الحجر ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن
اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او الولي واما ان الجنون اسلالا لا يتم فلا يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف امانة تبعا لاحد ابويه فانه
يصح لان الاعتقاد ليس بركن له ولا شرط بهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فما لم يصح بفعل نفسه
لعدم صلاحيته لذلك فبفعل غيره اولى قوله واذا اسلمت امراته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب
يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا
فرق بينهما وكان القياس التاخير على الافاقة كما في الصغر الا ان هو لان الصغر حد معلوم بخلاف الجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة
مع ما فيه من الفساد لغلبة المجنون على الوطء قوله ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا
معه دار الحرب وذلك لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو فيعد كفرا بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه
مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية
او عروض الجنون قوله فانه اي المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان
المقصود هو المال والاداء يحتمل النيابة بخلاف الاقوال فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء العقل العاني فلا يصح اقاريره وعقوده ولو
اجازها الولي قوله ولا يلزم عليه الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يصح يستحق الارث اما الاول
فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما اشار اليه بقوله ثم حكاية عن ذكر باوم وليا بوثني واما الوقف فلانه ليس اهلا للملك
قوله وحكمه اي حكم العته حكم الصبي مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي آخر ناقص العقل
فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله من بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امراته واعتاق
عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امراته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه لنفسه
بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع فلا يجب عليه العقوبات ولا العبا
وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا قوله الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال
العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تاخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح
وصح خطابهما والزامهما لان ذلك حق العبد وهو الزوجة وانما يسقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما
التاخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره قوله ومنها النسيان وهو عدم الصورة الى حصلة عند العقل عما من
شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او سهوا او يكون بحيث لا يتمكن
من ملاحظتها الا بعد تحصيل جديد وهو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا

في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فان كان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما الا تقصير منه فيكون عذرا سواء كان مع ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم فان الطبيعة من النفس داعية اليه او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة سلام المصلي في القعدة حتى وان عليه السلام قوله وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة او الحواس الباطنة لا يستعمل في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب واسقاطها حالة النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بكثرة الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها فقيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حالة النوم والا لما كان نايما عن الصلوة قوله وابطل اي النوم عبادات النايم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والرق والطلاق والعتاق لانتفاء الاختيار والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب قوله فلو قرأ في صلوته نايما لا يصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النايم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان الكلام النايم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النايم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النايم فيها كالمستيقظ وعند ابي حنيفة تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وحمل على العكس ولان القهقهة من صفة الكلام حتى كانها من جنس العبادات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبادات النايم قوله ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى في حالة روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فيثير في كل عضو قوة تدرك منها ما يليق بها ويتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوال للعقل كالجنون ولذا لم يعصم منه الانبياء عليهم السلام والاغماء فوق النوم في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبادات لان النوم حالة طبيعية كثير الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقوة والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان النوم

لان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل فلما انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا في النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلان ينتقض به اولى ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير عمد فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى قوله وهو اي العتق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا وبعضه البعض حرا لانه اثر الكفر وشبيه القهر وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان محله يحوي الرق ضرورة وقد نقل امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان الملك يحتمل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الذمة في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تحتمل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فيعدم لوجود الرق في البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا دليل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا فالحكم بل المحل مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه لا احتجاج فيه لملكية زيد وعدم مملوكيته باعتبار النصفين قوله وكذا الاعتاق اختلف القايلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والى ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الآخر وذهب ابو حنيفة الى ان الاعتاق يتجزى وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام ولو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل في ان بعض الملك من غير نقله الى محل آخر يكون ابدا للبعض من غير علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما سع شيء من الملك فان قيل في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملك والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فمعنى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا

واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله في الابتداء بثبوت حق العبد
يتبع سقوط حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عنده بازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في
الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا هبته ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان
المكاتب يرد الى الرق بعجزه عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وههنا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى
هذا اشار بقوله ومعتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله الا انه لا يرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان
الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا للمال لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة وهما متنافيان و
وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يتصور مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا
من جهة انه آدمي مكرم وبعبارة المالكية والمملوكية المالية لانه لا منافاة بين المملوكية صفة والمالكية مالا وبالعكس كالرقيق ولذا كان مدبرا او مكاتبا
لا يملك شيئا من احكام الدنيا ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب والتسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب
والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غيرهما بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة
كالنكاح ولذا صح عند مالك **قوله** ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس مملوكا في حكم هذه الاشياء بل هو
مبقى على اصل الحرية الا انه لا يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه
الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء فلهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار
بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان
محجورا فعند ابي حنيفة رحمه الله يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال
لابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيصح والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال
باطل لكونه على المولى فيصح المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل
بطل التبع ولابي حنيفة رحمه الله ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء
والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى تسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه فهذا الحكم اذا كذبه المولى وقال
الا ان المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها **قوله** وينافي بعض ان الرق منبئ عن العجز والذلة ينافي كمال اهلية الكرامات
البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة صار بها الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات
واما الحل فلان استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحق الاثم
من باب الكرامة ولذا زاد النبي عليه السلام الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلانه ينفذ القول على الغير شاء او لم يشاء غاية الكرامة
ونهاية السلطنة واذا ثبت نقصان الامور المذكورة صعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة
مالية الرقبة والكسب جميعا فيتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده
فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين
تهمة واما اذا كان فالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع

فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف الى الكسب بل يؤخر الى ما بعد العتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما
العقر فلانه في البضع شبهة العقد في حق المولى لعدم رضاه فلا يجب نظرا بثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من
الكسب لانهما حق المولى **قوله** وينتصف الحل لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حسب النعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وقد
انتقصت في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تغليظ لملك النكاح
في حق النساء فينتصف فيكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا ينتصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون
للامة نصف الحرة وفي الطلاق تكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلث على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا
لجانب الوجود وذلك لما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد
ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله
واحتج اصحابنا على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الا
وصارت المراة به محلا للنكاح محل التصرف حل المحلية فاذا كان حل المراة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وطلاق
حل الامة انقص من حل المراة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على التنصيف فيتفاوت حل محلية الامة بتنصيف ما يفوت به
حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان عدد الطلاق انما تحقق عند اتساع المملوكية
حتى يتعين بطلاق واحد شيء من المملوكية المتعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل والمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا الا
ومعنى المملوكية ههنا حل المراة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل
المملوكية لا يتحقق بدون المالكية وكلما ازدادت المملوكية ازدادت المالكية فيكون اتساع المالكية سببا في اتساع المالكية فان مالكية
عبد او سع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق
الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق مما اعتبرت مرة حيث ينتصف عدد زوجات الرقيق من الاربع
الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب الاربع او
فيجب ان يملك العبد ست طلقات لو قسمها على زوجتين بحكم التنصيف فلو ينتصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا
اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثنتي عشرة **قوله** ولما كان احد الملكين يريد انه يتفرع على منافاة الرق
كمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلته الى قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر وان كانت
قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رحمه الله تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رحمه الله
جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات
من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبرنا نحن رحمه الله جهة النفسية لانها الاصل
والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما في اموات العبيد وهو العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالما
فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وسوتها بالذكورة فالمراة قد استفيد
منها احدى المالكيتين وثبت الاخرى بكمالها فانتقص ديتها بالتنصيف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها

وانما توقف على اذن المولى تحاميا دفعا للضرر في حالة لا النقصان في مالكيته ولم نتنق فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف
دية بل انما تمكن فيها نقصان لانها يستلزم ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فيلزم بواسطة
نقصان ملك المال نقصان شيء من قيمته مقدر بناه بعشرة دراهم لانه مما اعتبر في الشارع في اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا
وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص
منها عشرة دراهم فان قيل المسوي في العبد هو احد نوعي مالكية المال فكان ينبغي ان ينتقص من قيمته الربع توزيعا على
ما به خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلت مالكية العبد اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع
والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف
هذا تقرير كلام المصنف مهم واعترض عليه المصنف بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام
العبد اذ لم يمكن في كماله الانقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق والاستبراء
وعدد ذلك اقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري
النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح
وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعني المالكية
حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا
لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق
في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في
المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات
ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه
امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج
كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح
اصلا فضلا عن كمال المالكية قوله واما النقص بتنصيف العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم
التنصيف بل القيمة لكنها اي اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم
احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكان حقيقة المساواة ممتنعة فكذلك شبهتها
وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية
والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصنف على ما ذكره السراج ابو
الفضل الكرماني من ان الواجب ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفس العبد
مغصوب مضمونة عن الدم معتبر في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة في الانبغ والمالكية قائمة بالعبد لا بالمولى الا
الموت وان العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفس عادة لا المالية والضمان للمستحق وايضا الضمان يجب على
ضمان النفس والقيم

على العاقلة ولا الجاني في مال وذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والكتابة للعبد العقول
ولهذا يقضي ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه قوله وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى
ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكتسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف
حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة ثم ان الاذن في نوع من التجارة تكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام
وان الحاجز ولا يقبل الاذن التوقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رضه ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل
ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له وشرع
لا شرع الاحكمة واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما يستفاد بملك الرقبة
اما التصرف وتحقيق ذلك لان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك
لا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة
لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف
وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل يقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله
واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك بيعه
المولى دعنه حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة
كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يستلزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا
للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب
فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا فاما اليد فليست
الا الحيوان يسند به في الذمة مقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق ولا يثبت مقابلة المال كما في البيع فان قيل
ملك الرقبة حكم للتصرف وسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد
فيكون حكمه له لانه سبب تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه احق الناس
اليه لكونه مالك رقبته والمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى
في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في
مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه
خلفه المالك وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف من ان المأذون كالوكيل وانه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يقع
ان الملك يقع للمولى حالا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن معناه على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل في حال
بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال
في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا قصدا وقد يثبت الاذن دلالة وانما قال مرض المولى
لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل

في مسئلة الوكيل بالاسراء او اشترى بغبن فاحش فانه يصح من الماذون ولا يصح من الوكيل وقال محمد الاسلام ولذلك اي ولان
المولى خلف عن الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مرض المولى وعامة مسائل الماذون حتى يكون
للمولى حجر الماذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس
للمولى عزله بدون تعجيز نفسه **قوله** وهو اي الرقيق معصوم الدم يعني انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع
لان العصمة نوعان موثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص
او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيستويان في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى
الضمان على العصمة والمالية لا تخل بها وقال الشافعي رح القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية
والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم
والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق
الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامات وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فانه يستحق
السلب انما هو بالقتل والايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق
من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف تتعدى على الغير فعلى
هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا
والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان الماذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة
في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكتسابه فاذا امن الكافر
فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت
والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هو من الولاية
فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان لا يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ ايضا لانه غير محجور عن الاكتساب
وعما هو نفع محض فاذا فرغ من القتال سالما وزال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا اما
بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة في
الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده **قوله** فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كانت خطاء واما في العمد
فيجب القصاص ويكون هو اصليا ما على المولى بان يقال له عليك تسليم الجناية بالعبد الى ولي الجناية صلة في جانب المولى وعوضا
في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل
المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اولا نسلم ولا صلة لانه
انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه يجب عليه دفع العبد وان افلس
وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما يصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل
للصلة فلو عاد تنعدم الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد رح

رح يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة فكان العبد احال بالواجب على المولى لان الجناية ان تصرف الى الرقبة كما في العمد وقد
عدل عنه وكذلك في الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فما لم يسلم الحق لصاحبه
عاد الى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا
الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث
والانجاس والصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها
حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم
وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء **قوله** مستندا الى اوله اي حال كون الحجر
الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل لضعف القوى وترادف الالام **قوله** وما
لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق
عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله **قوله** نظرا له ولبعض كلاهما متعلق بقوله جوزنا الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني لتقييده
بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة عنه اصل
معقوله نظرا له على البحوث وقوله استخلاصا اي استيشاقا من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد الجواز بقدر الثلث
ليعلم ان الحجر والتهمة اي التهمة بايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل **قوله**
بان يبيع حتى لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان ما
يقابله لا معنى لا الاستبدال والعوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رح لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالصورة فيما بينهم وعندهما يجوز
لعدم الاختلال بثلثي المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين **قوله**
ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا انما لا يجوز على رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع
العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز يختص بالورثة وذلك لان حق الغرماء انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة من انه
يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعين
جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض
الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم يتعلق بعين المال فيما
بينهم **قوله** ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية ويتعلق به وصفه وجوديه خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى لقوله تعالى خلق الموت والحيوة
وقيل عدم الحيوة عما من شأنه الحيوة او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية
اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان تكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين
بحق بقاء الغير او بالذمة ووجوبها اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام
المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجته وحكمه ان يبقى ما يقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية
فحكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه بثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة

العاضي وهذا حمله ما فعله في الكتابه **قوله** وان كان دينا لا يبقى لمجرد الذمه لان الذمه قد ضعف بالموت فوق ما الضعف بالرق
اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبه ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمه مال او كفيل تقوى الذمه
لان محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقويه كذمة الاصيل ومهيئه لتوجه المطالبه واذا لم يكن مال او لا
كفيل لم يصح الكفاله عن الميت عند ابي حنيفه رح لان الكفاله التزام المطالبه ولا مطالبه فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ
الذمه عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال وثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت
واما العجز عن المطالبه لعدم قدرة العبد الميت فلا يمنع صحة الكفاله كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي عن النبي عم
انه اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال
علي رضه هما علي يا رسول فصلى عليه والجواب ان المطالبه الدنيويه ساقطه هنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل
العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفاله للغايب المجهول على انه لا دلالة على انه لو لم يكن للميت مال ومعنى المطالبه في الآخرة
راجع الى الاثم بخلاف ما اذا بقي الذمه فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمه يتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح
من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة قوة المحل فيتقدر
بقدر الضروره فيظهر في حق من عليه دون من له **قوله** حتى يترتب منها اي من التركه حقوق الميت كونه تجهيزه ثم قضاء
ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما تقدم التجهيز على التكفين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشترى
قبل القبض والعبد الجاني وذلك لان في هذه الصور صاحب الحق احق بالعين **قوله** لحاجته اي لحاجة المولى الى الثواب الحاصل
بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجه هي باعتبار المالية حاصله في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق
حاجة المولى لانه يحتاج الى ضرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحريته واولاده اذ الرق اثر الكفر الذي
هو موت حكمي فينبغي الكتابه بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى **قوله** واما المملوكيه فتابعه يعني ان
مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء مالكيته بلا ضروره ان عقد الكتابه لا يمكن
بقاؤه بدون بقاء المملوكيه وقيد اذا المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد ان تستند
الى زمان فان حكم ببقاء الكتابه والمملوكيه بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحريه مستنده
الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابه من الذمه الى التركه فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحريه الا
انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حيوته بعد استناد المالكيه والمملوكيه ونفوذ
العتق الى وقت الموت فلا يكون المملوكيه باقيه بعد الموت فلا يكون عقد الكتابه باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابه حرية الاولاد
وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا
كالملك في المغصوب لا يثبت شرطا لملك البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل تالفا **قوله**
ويثبت الارث اي ولاية يبقى ما ينقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله وقد فوض
الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموالة بمنزلة انتفاعه بها **قوله** والخلافه اذا ثبت

182

وهو مرض الموت فانه مفوض الى الموت الذي هو السبب اي المريض مرض الموت محجورا عن التصرف فان الموت يبطل
تلك الخلافه بحكم كذلك اما اثبات الخلافه بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي او
او قال اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافه
في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر الحال سببا لاثبات الخلافه واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد
لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل العاجل وهذا معنى
ان التعليق بعد الموت وهو الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار وامثاله من الامور الكائنه يتعين التعليق فيه مثل التي سخلا
او لا يلزم منه انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصيه والتعليق بالموت يثبت الخلافه الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ
كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافه وان كان مما يحتمله كالوصيه بالمال كان له ابطال الخلافه بالبيع والهبه والرجوع وغير ذلك
لان الحق غير لازم حتى يلزم منه ولا يدخل في تلك الوصيه بيع العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك وهي وصية بالمال وهو مما
يحتمل الفسخ والابطال **قوله** دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحرار للماليه اصل في
الامه والتقوم تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزه
للمتعه وصارت الماليه تبعا فيسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب ولا بالعتق لو اعتق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** لحاجته
اي لحاجة الميت فالقصاص فان الجنايه وقعت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء
تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا من الميت فان قيل المقتول نفس الميت فكان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع
غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للمولى القائم مقامه
على سبيل الخلافه كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل المالك بالشرى خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث
والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع
ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان والقياس ان لا يصح لانه من اسقاط الحق قبل ثبوته فيما اسقاط
المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب **قوله** حتى ينتصب بعض الورثة خصما من البقيه حتى لو اقام الوارث الحاضر
بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب يحتاج الى ان يعيد البينه ولا يقضي لهما بالقصاص قبل اعادة البينه لانه يثبت لهما
ابتداء ويحل منهما في حق القصاص كانه منفرد ولم يثبت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال
وعند ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث الا ان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان
ثبوت القصاص حقا للورثه ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو
لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضروره وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب
الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبه اي التي تكون
لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهو اما ان يكون من ذلك المكلف الذي
يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من

فان قارن اعتقاد البعض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والانضباط والمراد بعدم الشعور ما في
فيما نحن فيه هذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل دونه وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى
ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عم فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق مع اسباغ الحجة انكارا باللسان وانباء بالعقب
بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثال هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة
والتامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق وعدم الاقرار بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها اي مثل المذكورات كحل الخمر
والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من ثمنها وكذا الخنزير **قوله** فيجد ما دخل اي ما دخل في السلم الدي وتجلى طرا في نكاح المحارم
حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله وتجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلان عطفا
على قوله فيجد ما دخل فيه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب
حكم الاسلام الا ان يسلم الزوجان على التراضي فيفسخ واذا لم تكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت الاحصان كما ترى
عنه في ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على عموم الحل نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغيير
اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رح ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان
مجرد الجهل لا يصلح عذرا لكن المكابرة والعناد ولكنا امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شارب
لكن لا يثبت اي ثبات الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحارم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان عموم
المال واحصان النفس ايضا من باب الصحة العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك **قوله**
والكلام الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم والصواب ما خذهم **قوله** فان ديانة الكافر معنى ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام
لا يكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شائعا من دينهم
متفق عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم اولم يرد وسواء كان حقا او باطلا واقع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان
باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في
التورية فاربكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا صحته وليس المراد بمعتقدهم ما اعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز
السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على جزم العلم
شرع وفي الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح
المحارم في شريعة آدم عم ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للارث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانتهم
الذي في حكم الم يعتمد على شرع **قوله** وكذلك من ليس في نكاحها اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي تحت احدهما زوجة
وتعويره ان من ليس في نكاح المناكحين يعني البنت الذي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس عليه زوج المحرم
حتى لو احد بديانته لان الضرر لحقه من غير التزام منه فيكون بمنزلة الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يواخذ
عالم المعتقد ومولد ليس
معتقد بمنزلة زوج المحرم

ان لا ياخذ البنت العيز المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه عنزلة نزاع الزوج
في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه الزم بها الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة **قوله** وعنا ما يفني ان
المال في نفسه ان حق وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحقوة الى يوم القيمة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بنادة
صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لاهل الكبائر
وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفاسق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب
والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى ما اول القرآن اي يعرفه تاويلا فاسدا لا على نقض معتقده وحمله
على وفق معتقده لا انه لا ينكره وكذا ظهر من مثل الكافر ومن عساه من فخر الاسلام انه متاول بالقرآن اي متمسك به فصار في اياه الى
ما يوافق اعتقاده وانا الزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم وملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن وبنوة محمد عم **قوله** و
كجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام باويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة فقد سبق فلا بد الا لزام لعقده
حسا وعنه فيعمل بناء وبله الفاسد ولا نواخذ بضمان ما اتلف من مال او نفس لكن يستر قمنه ما كان في يده لانه لا ملكه والمراد
انه نفتي بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكن لا يلزمون ذلك في الحكم لان سلاح الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعتهم حسا فيما يحتمل
السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم تكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام
الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربته الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله تعالى ولان النهي عن معصية ومنكر ونهي المنكر
فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب لطريق الدفع **قوله** ولم يحرم البر
بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع لان القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا لكن الحرمان جزاء وعقوبة عليه
لا اذا كان مامورا به كقتل الباغي والعتل رجما وقصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان مقتله حق
بزعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولاية منقطعة عنه لمكان المنعة وكان قتلهم اهل الحق في حق
الاحكام لا في حق الآثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة واتصال انقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح
في حق المورث كما في حق الضمان وبعد اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا **قوله** ولما كان
الدار واحدة يعني ان تملك اموال الطريق الاستيلاء موقوف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف مبني على كمال
العصمة وذلك عندنا في الدارين من وجه يحتمل لان تملك مال الباغي عند انكسار شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لان دار الدار لانهم في
دار الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة توجب شبهة اختلاف الدار وهو موجب سقوط
العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم
الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان مساقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان
فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب عبد المعصوم فان قيل لا منافاة بين الملك والضمان البدل كما في
المغصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح استناده الى الابتداء **قوله** وكجهل من خالف في اجتهاده
الكتاب يريد ان الجهل انما يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية ولا ما هو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب

او فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل
صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك
انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة فما عدم قطعية المتن في السنة فالحق انه كالكتاب
لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة او تكون متواترة غير قطعية الدلالة
الدلالة ومن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند فجه تمسكا بقوله عم ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله تعالى وبان المؤمن
ذاكر تعليقة التسمية وان تركها عملا بقوله عم تسمية الله تعالى في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي
ان رسول الله تعالى قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطاء في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي
لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيد النهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله تعالى ويحتمل ان يراد ما لم يذكر اسم الله تعالى الميتة او
ما ذكر عليه اسم غير الله تعالى بقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله تعالى وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من
البينة اي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر ما ذهب اليه
الشافعي رح في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله ولو ادعى الولي قتله على واحد او جماعة
اي علامة يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطاء وان ادعى
العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عم للاولياء
وجد فيه الحليفون ويستحقون دم صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلام المصنف في تعبير القولين على ما ينبغي وانه لا يجب
لتخصيص القضاء ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع امهات الاولاد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله رضه انه قال كنا نبيع امهات
الاولاد على عهد رسول الله صلعم وبان المالية متعين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت ثم
وتلقتها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه قوله كمن صلى الظهر ... في موضع الاجتهاد
الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاول لا امثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا تكون الاجتهاد صحيحا قوله ولم يعض الظهر ... اي
عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى فان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها
وهذا مخالف للاجماع قوله او عفا احد الوليين واقتص الآخر جهلا بالعفو وبان عفا احد الاولياء يسقط القود وتعلقه الدية
لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما
التفرد بالقتل حتى لو عفا احدهما كان للآخر القتل الا ان الطالب هذا مخالف للاجماع فلا تكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه
لانه علا وجب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الا عدم بقاء والتفرق في حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة في درء
الحد قوله اذ هذه الكفارة اي كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وبهذا استغنى ... فيها
فان الشبهة وان الصوم يحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه
الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف تجب الكفارة وان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وما قاله

وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة فان كان مجتهدا ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهاده صحيحا لمخالفته
الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب ١٨٤
احل مملوكها وان ملك الاصل كملك الجزء او حلال له يجوز شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل
الحكم دليلا فتبطل الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة الدليل
وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن يتخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة
لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه
شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد قوله اما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة
والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب
حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عام التفسير ان انها نزلت حين تحول
الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا قوله وقصة تحريم الخمر وهي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد
التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابي بن كعب انه لما نزل
تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رضه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في
البلدان لا يشعرون بتحريمها ويطعمونها فنزلت قوله والبكر اي كجهل البكر فيما اذا زوجها ولي غير الاب او الجد من الكفو بمهر
المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها
الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش
لم يصح النكاح اصلا وانما صرح بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن الصاحب صحة النكاح في هذه الصورة لكن يكون
لها الفسخ وهكذا اورد في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا قوله لان العلم واجب عليها اي على البكر وغير الحكم القوم
ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم دار الاسلام وعدم المانع من التعلم وجانبها بخلاف الامة فانها ... بخدمة العبد
مانع وعلى هذا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف الزوائد لا سيما المسائل الخفية قوله حتى يشترط القضاء اي في فسخ البكر
بعد البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء
حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة شرع لنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع
اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا الدفع زيادة عليها فالزوج يثبت زيادة حق عليها
لا الاستيفاء حق مشترك فلما حصلت الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاؤه
ضمنا قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل
معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب
الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة
المغتذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون ذا كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه ويعجز عن التصرف فيه

فيه ولا يكون محظورا كالسكر الحاصل من الحرام بحكم تحليلها وكثيرها وهو من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء
وترك حتى اشتد تحل شربه عند ابي ح وابي يوسف رح لاستمراء الطعام والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر
فلا حتى لو سكر منه يحرم اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلى وقذف
بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي ح رح
ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله وانتم سكارى
قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب النهي وتحقيق ذلك ان الحال
في مثل صل وانت صاح ولا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي عنه اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو
وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا معنى الطلب وقوله تع لا تقتلوا الصيد
نهي عنه حالا عن قوله اوفوا فتكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام
فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حالة السكر فلا يكون
السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المباح لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ
الا انه منع العقل عن الاستعمال بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه
الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وساير
التصرفات سواء شرب مكرها او طايعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال ... تيسرا او بالسكر
لا يفوت الا القدرة مع الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له وبقي التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء
بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دافعا للحرج قوله واما اسلام السكران فيصح ترجيحا لجانب الايمان و
وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى ... وهو التكلم في
حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا تثبت الردة قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران
لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المسامحة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او
باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فانه لا يسقط لصاحي
يصح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فانه معاين ... لدليل الرجوع لكن ... الحد الى الصحو ليحصل الانزجار اعتبارا لاقواله وافعاله
فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران مع امتناع اقراره بالشرب ... وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت
السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها واضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او
الاقرار بانه شرب المسكر من الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو قوله وحد ابي ح رح في السكر الذي اعتبر في حق وجوب
الحد والسكر هو زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان وفي النقصان
شبهة العدم فيندرئ بالشبهات ... الحد ... وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط الكلام حتى لا يوجد بها
تلك الكفر ولا يلزم الحد بالاقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل فسره في الاسلام باللعب وهو ان يتكلم ويراد بالشيء ما لم

يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها
واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهو اصح ما يقال
ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمراد ... صحيح
العقد وقد الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ وكذا في تلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لا
يترتب عليها ولزوم معانيها بحسب الشرع قوله والاسر ... ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت العقد من المواضعة
وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لم يرفع القبض ومنع الحكم عن الثبوت مع انعقاد السبب ... بالعقد
قوله ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه
والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قال
ان المعاصي والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه اذ الله لا يرضى لعباده الكفر قوله وهي اي التصرفات اما انشاآت او اخبارات او اعتقادات
لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد فيها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والا...
اما ان يحتمل الفسخ او لا فالاول اما ان تواضعا على ان يكون التواضع في اصل العقد او في الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير
الثلث اما ان اتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شيء واما ان اختلفا على شيء
من ذلك وح اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء واحكام
الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن قوله لعدم الرضا بالحكم ولو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى
لانه المانع عن الملك لعدم الرضى كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى قوله فان نقضه اي
اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين ... لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة موقوف
على اجازتهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر ... مدة الخيار بثلثة ايام
اعتبارا بالخيار المؤبد ... وعندهما ... البعض ... دون الثلثة اعتبارا
الثاني قوله عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يوجد المعارض الا انه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه
فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين لان صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شيء او الاختلاف
في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا
للمال عن يد المتغلب والقول بان العقد الاصل فيه الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب
ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم
المغير فالعقد باعتبار اصالة الجد واللزوم غير محقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة قوله على اصل ابي ح رح يجب ان يكون
عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فالصحيح
في شيء من الصورتين وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شيء فانه عند ابي ح رح بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء
بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور

واما عليه بدون اعتبار ... وادعاء المتعاقدين على ما تشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وستون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او
يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على الاعراض عنهما او على بنائهما او على ذهولهما او على بناء احدهما والاعراض عن الآخر او ذهوله او على الاعراض
عن احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فيدعي احد المتعاقدين ... اما الاعراض عنهما واما بنائهما واما ذهولهما واما بنائهما مع
اعراض الآخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر او اعراضه ... ستة وعلى تقدير من المتعاقدين تكون
اختلافهم بان يدعي الصور التي ... الباقية ... في الاصل واسس وستون حاصلة من ضرب الستة في الثمانية ولا اخفاء في ان ... تمسك
ابي حنيفة رح بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بجعل المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض
والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء فبان بعد كلا منهما اعراض احدهما مع بناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا
ظ قوله والفرق له بين البناء ههنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وساعدها ... لا يعتبر المواضعة السابقة وحكم
بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وههنا كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى
الفرق بينهما اي بين صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اي وصورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة
انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف الانعقاد على شرط ليس من
مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو مفسد للعقد فهذا ليس بداخل في العقد ... في صورة البيع ... والمعا... ضعيف
على ان تكون الثمن الفا ولو جعلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته ... هزلا
في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة للمقصود وجعلوا اعتباره ويحكم بفساد العقد لزم اهدار الاصل وهو باطل فلا بد من العمل
بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبار التسمية والاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان ومع ثبات الثاني يرجح
للاصل فسقط الاول وبهذا خرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الآخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد
فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح **قوله** والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد
تواضعا على ان تكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة رح
فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد ... من البدل مردودة ... الى تسمية البدل واما ابو يوسف
ومحمد رح فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاول
دون الثاني لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وغير مذكور في العقد والمذكور في العقد
مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين **قوله** واما
ان لا يحتمل العوض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك انه قال الانشاء اما ان يحتمل النقض او لا ... فذكر المعطوف
والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة
مثله ... لانه اما ان يكون ... بان يثبت بدون شرط او ذكرا ولا والاول اما ان يكون الكل ... معا مقصودا **قوله** ...
على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون ... صحة ... المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها
عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة

ضرورة عدم التراخي في الوقوع الحكم عن هذه الاسباب بخلاف البيع فانه عرض في الطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد
بالاسباب العلل وفي الطلاق المضاف ليس علة بل سبب مفض في الحال الى الاستدلال وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار **قوله**
وفي مقدار العدل يعني اذا وقعت المواضعة في مقدار المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض
عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء الكلام على المواضعة فاللازم الف اعني ما اتفقا
كالبيع واما ابو حنيفة رح فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان
البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده
او جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع بتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع لاظهار خطر المحل
لا مقصودا ولهذا انعقد بدونه ... الحكم في الجانبين للتوالد والتناسل **قوله** وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل
بان يذكر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة
التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف
المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح
بدون التسمية بخلاف النكاح فانه يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء وان اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند
ابي حنيفة رح في رواية محمد رح مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة ... في البيع ...
المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف رح هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة
بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل **قوله**
وفيه اي فيما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل وطلقها
على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العتق على مال
والصلح عن دم عمد مع صورة الاتفاق على الاعراض او لم يحضرهما شيء او اختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال
وعند ابي حنيفة رح ... في العقد على المواضعة واما عندهما فكان الهزل كخيار الشرط والخيار يبطل عندهما لان قبول المرأة شرط
لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام
فقبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلث الايام بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد
حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهو معنى قوله وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة
فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين نظير مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهو معنى قوله وكذا في مسئلة على كلا المذهبين
واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل ان لم يؤثر في
الصرف كالطلاق ونحوه فلا انه يؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال تبع بطريق التبعية في ضمن الطلاق ولانه بمنزلة
الشرط فيه والشرط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا ... المعنى لا ... كونه مقصودا بالنظر الى العاقد
انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بانه ليس ... تبعيته في النكاح ليست ...

لانه يجب ما لم يذكر بل يعتبر ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا الاسامي الاصالة بعض الثبوت بدون الذكر وعند ابي ح رح
يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشرط الفاسد بخلاف البيع والعمل بالمواضعة
ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يتوقف على المال بل يتوقف على اختيارها قوله واما تسليم الشفعة فالشفعة اما ان يكون طلب مواثبة
بان يطلبها كما علم بها حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او
طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل
التسليم وتبقى الشفعة لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على
الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يعدم الرضا بالحكم فيبطل التسليم قوله وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لانه
فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيتوقف على الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها اي الهزل سواء كانت اخبارا عما
يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق وسواء كانت اخبارا شرعا او لغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان نكاحا
او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار
الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه حتى انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق في
مكره كذلك يبطل الاقرار بها هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل
الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا
يؤثر الهزل فيه على ما سبق فيكون قوله اي الهازل بالردة كافرا بنفس الهزل لا بما هزل به لانه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات
التبدل في الاعتقاد بدليل قوله تع حكاية كنا نخوض ونلعب الآية وهذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد
والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم قوله حتى يجانب الايمان يعني ان الاصل في الايمان هو التصديق والاعتقاد قوله ومنها اي ومن العوارض
المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع كمال العقل سماه ... وعلى ظاهر عبارة فخر الاسلام يكون كل فاسق
سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وقبح المخالفة الباعثة على العمل بخلاف موجب
العقل بناء على التلبس من النزغ اللغوي فان السفه في اللغة الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه بما هو مصطلح الفقهاء
من السفه الذي يبتني عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك لان التبذير اصله من موضوع البذر وهو تفريق المال على وجه الاسراف
اي مجاوزة الحد والتركيب باصل التبذير بعض تفريق المال قوله واجمعوا على منع ماله اي اذا بلغ الصبي سفيها منع عنه ماله لقوله تع
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى
الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال تع ولا تقتلوا انفسكم او لانها تحت تصرفهم وهم القوامون عليها
ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للعموم للتقليل حيث قال تع فان آنستم منهم رشدا اي
ان عرفتم ورايتم منهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاحتج ابو ح رح السابق للرشد وهو ان يبلغ سن
الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا فاقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الى المال بعد
خمس وعشرين سنة آونس منه الرشد او لم يؤنس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه ما لم يؤنس منه الرشد ثم بعد الاجماع

ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رح تمسكا بوجوه الاول
ان الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم
ولا جار عفو الله تع في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو المجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا
ان السلم حال السفيه يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع منه لبقاء ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا يفيد منع
بقاء التصرفات فيه الا ان يبطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات
العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له يحصل المطالب بها واذا صار ذلك سببا لضرر عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع
الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير
على المسلمين وبالا او على بيت المال عيالا كما حكاه الله فانه وان كان حاذقا واحتيالا في الوصول الى القصد لكنه سفيه من جهة ان من
لا يملك فلسا ... اعتق جارية بالف دينار ... وقوله وخلع وسبق ... التي سبق لفظه في زيادة في المكابرة الفاسدة والتلبيس الخلط
واخفاء الامر على الغير والنظران عشر آصام الرجل ويقال طرقوا طرقوا وذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والعنفقة
شعرات طوال حنك البعير يعبر به عن اللحية وقوله عرفي فنونه ايهام الى فنون الحيل والنرد والعلوم انه من جملتها الفقه
الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله يتفق عند عتقه ... عود الضرر الى البائع والمشتري ولما كان هنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه
لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي ح وابي يوسف رح كما في اتخاذ الطاحونة للاجرة
ونصب المنوال لاخراج الابريسم من العلق وامثال ذلك مما يضر بالجيران يعني فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل
من قبيل الحجر لدفع ضرر العام فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي ح رح لا يجوز حجر
السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب
ولهذا خاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ
بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول
ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن فرط في حقوق الله تع حتى يؤخذ بها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له
ولو سلم فالنظر له لانه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر في حق المسلمين غير نفع
لاحد بموجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه الضرر اهدار اهليته و
الحاق له بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا نجوز ان يكون الحكم
عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية وهو منع المال صالح
للعقوبة وجاز تفويضها الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزيرا وتاديبا ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان
الحكم معقول وان الحجر ليس عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحجر في السفيه بالعراء عن انه ابطال
نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نعمة عظيمة والحاق له
بالبهائم وقد ترك الجواب عن الوجهين الاخرين تبعا لما في اصول ما ذهب اليه ابو يوسف رح ومحمد رح قوله ثم اذا كان الحجر

بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المريض مما لا مدفع له وربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يتمه بسافر وبعلة عمل مع بهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا الغلط في الاسلام محمل له معناه حكم للمسافر وافتى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر لا يخلو اما ان يكون قائما اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان تجشم فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض يسقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكن بسبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اعتراض شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي رح على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية وبجعل السفر معصية وما في حكمها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق وسعي في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي والسرقة والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه لانه قد يوجد بدونها كالباغي والآبق المتمردة يكون السفر منه وبالعكس المعصية كما اذا خرج حاجا فاستقبله الغير فقطع عليهم الطريق والنهي لغيره منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته للحكم مع ان السبب وسيلة اولى وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة وفي منافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل لما لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل الذي سيق الآية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا باغ وزائد على سد الرمق ودفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا عاد بسد الجوع **قوله** ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد محله وهو المراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالعصيان والجواب ان ترك التثبت منه جناية وعصيان وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة **قوله** ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل

هو ان يحجر السفيه عند محمد مطلقا بطريق النظر له وهو المختلف بسبب الاحكام لو كان يلحق في كل صورة لم يكون الا الحاق به الا بطوله في الرق بحاله في الانتقال بجعل كالمريض حتى تثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشراء والبعض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في حال الحجر ففي هذه الصور يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصور يجب ان يكون سعاية العبد للحجر نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فما لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع **قوله** وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال ما عليه المال للصرف الى الديون او تلجئة المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون في ثبوت الحجر للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجره القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وبهم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا رضي الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو ما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب حجر **قوله** التلجئة هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص مطلقا وفي المغرب التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان صنع التلجئة وان اجعلك ظاهر الا تمكن مجاهرتك من ضيائه تفاعل الالجاء حملا الى فلان والجاءه الى كذا اضطره وقيل معنا انا بي ملجأ مضطر الى ما باشره من البيع معك وتسمى بما قصد **قوله** على ان الاصح لتصرفه الا مع الغرماء يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله** ومنها السفر وهو خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد انه خروج من عمران الوطن على قصد سير ثلاثة ايام ولياليها اي في ذهاب سير الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي رح هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كان النبي صلعم يصلي بمكة ركعتين ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فلما هاجر الى المدينة امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رح الثاني ان حد النافلة هو ما يمدح به فاعله ولا يذم تاركه شرعا وهو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الامام وح لا يسلم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي عليه السلام سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين

كالدية في القتل الخطاء فانها صلة لا بمقابلة مال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجب على العاقلة في ثلث سنين بجمعا
على الخاطي او مدصرح فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة ضمان جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل
دون الفعل ولعل انه يتجدد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف
بالعقل فيما هو صلة لا تقابل بالمال **قوله** اولا ينفك اي الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح
وبترك التثبت محظور فيكون ضمانه قاصرة يصلح سببا للجزاء القاصر **قوله** ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالس
فقال انت طالق وعند الشافعي رح لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في
الكتاب وهو قوله لا تقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائم مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق
النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى
امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد
واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر ٣٢
من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى
اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر في قوله لا تقام اليقظة مسامحة لان المعرض يقول باقامة البلوغ مقام
القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو
العقل على قصده هو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا نفس اليقظة وكانه عبر عن القصد باليقظة واستعمال العقل
لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج
وكذا عدم الرضى في المكره **قوله** كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتني
على القصد دون الرضى فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا او قبله المخاطب وصدقه في ان
الشيء انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام
القصد لكن يكون فاسدا لعدم الرضى حقيقة **قوله** واما الذي من غيره اي القسم الثاني من المكتسبة وهو الذي يكون من
غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل
يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مسندا الى اختيار آخر وقد لا يفسد بان يبقى الفاعل في قصده وصحة الاختيار
هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد
وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما في معناها كالعضو واما غير ملجئ
بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب
بالاتيان بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب
حتى انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما
كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد

188

بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو تركه
وصبر حتى قتل يوجر عليه بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل اثم فهو معنى
الرخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض قال الامام البزدوي ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل
الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل
الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال **قوله** ولا
الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عند الحامل وارفق له ويحتمل ان يراد ما هو ايسر
على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به **قوله** واصل الشافعي رح اي القاعدة التي قررها الشافعي رح في باب
الاكراه انه ان كان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي
على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عم اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا
اولا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او على فعل لان
صحة القول لقصد المعنى وصحة الفعل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار والضا بنسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه
الحاق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا تفوت
حقوقه بدون اختياره فلما انقطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير
نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقارير وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على
الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا ينقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على المكره **قوله** وطلاق
المولى بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يحل اليه
بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع
الطلاق **قوله** والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي رح سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع
الضرر قال الامام محي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها
فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو والحبس الطويل لا الادنى بالجاه واتلاف المال ونحو ذلك **قوله** واصلنا يعني
الاصل المقرر عندنا اي الحنفية رح واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيارا صحيحا من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من
قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الافعال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق والعتاق والنذر وغيره من الامور العشرة او كان
فاسدا كالبيع والاجارة وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة الحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل
وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب
الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس او الضرب ومعنى كون
الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون
الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل

بنفسه مقصورا على الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان
الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وقد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر
في الطريقة البرغوية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير مقصود وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمن كان في وسعه
تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومن لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا
حمل غيره يجعل فاعلا تقديرا او اعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل
الفاعل آلة **قوله** فلان سعد بالاكراه وهو تفسير الاضطرار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان
كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجد
في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء
شرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المص بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى
بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي
الرضى بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول
والنفاذ والمص لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في
كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه اقوى من وجه لان الحكم هو المقصود والسبب هو وسيلة اليه وان
الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد
بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد نفذ ولا يحتمل تخلف الحكم **قوله** واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف
او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم ففعلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها
المال لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما
اشترط اتصال الاكراه بقبول المال اي ان يتحد محلهما بان يكره المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع
ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال كما في التطليق لكن يتوقف
وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به فان الزوجة وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد
يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضى وجه قول ابي حنيفة انه قد تحقق في الهزل الرضى بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا
على تمام الرضى بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم على وقوع
الطلاق ولزوم المال على الرضى بالحكم فان وجد ثبت والا فلا لما كان في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه
قولهما ان الهزل لعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل في الحكم دون
فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع
مستتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر في المنع والمال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن
في البيع فلا بد له من صحة الايجاب كشرط الثمن والداخل على السبب يمنع الانعقاد في البيع وكذا في الخلع فالداخل على الحكم لا يمنع في البيع لكن يقع الزوج

وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق يقع مع المال بحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد من وجود المتبوع ابدا **قوله** وان كان
الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع والاجارة فاسد اما الانعقاد فلما صدر من اهله في محله واما الفساد فلان الرضى شرط النفاذ فلو اجاز
بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المفسد وهو الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف
على الرضا لان الرضى منتف في النوعين ومنع النفاذ والتقدير في حد الاكراه من الضرب او الحبس مفوض الى رأي الحاكم **قوله** وكذا اي مثل التصرفات
التي لا تحتمل الفسخ الاقارير كلها من المال وغيرها باطلة بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق
باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا هو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت الحقوق
فان قيل الاكراه معارض بان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا اقل من ان يكون دليلا على عدم المخبر به معارضه
انما يثبت المدلول لا الدليل مع ما في الباب انه لا يبقى رجحان طرف الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك **قوله** والافعال منها ما لا يحتمل
كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامها المتعلقة
بها من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما
اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلف الروايات وان كان على الفاعل او على الحامل وكذلك الزنا اذا اكره عليه فان الحد على الزاني لكن لو ثبت
بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية
اولا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل مجرد الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل
محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده
الحامل ورضاه على خلاف رضى الفاعل وهو فعل معين في محل معين حتى لو فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك مثالا
لان تبديل محل الجناية مما لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد يقتصر على الفاعل لان الحامل
انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل ولم يكن آتيا بما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه
فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة يجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا
الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد
باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان
على نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد انما يقتصر على الفاعل في حق ما اوجب به
الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب
الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء
فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا انسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع
وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثال المذكور ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يمكن ان يجعل الشخص آلة للغير في العقد
من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه جناية اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام عقده
وما ذكره فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض بطل الاكراه والجواب ان المراد بما ذكرنا

باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في الشرع والتسليم ونحوهما يصح ان تكون آلة لغيره
والطرف وانما يصح ذلك من حيث افساد الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل قوله والاعتاق وان كان لا يختص ذلك بنوع من
التصرفات ما يصح معنيين يمكن ان يكون احدهما الى آخر وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما لو اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق
من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يمكن كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف المال
ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يصح ذلك بخلاف الاقوال ويجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء
للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى
ان المراد بهذا الكلام ان غير المقام انسب قوله وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبدل محل
الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل سواء لا يقتصر الى ما ذهب اليه بعضهم من موجب الجناية من ضمان المال
والقصاص والدية والكفارة على الحامل ابتداء ولو اكره على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو
اكرهه على قتل الغير عمدا فعند ابي حنيفة ومحمد القصاص على الحامل لانه قتله حقيقة عمدا وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل تجب
الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو لمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر
وعند زفر يجب القصاص على الفاعل فقط لان الانسان على حب الحيوة مقدم على ما يوصل به الى بقاء الحيوة بمقتضى الطبع بمنزلة آلة
لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب
الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كالا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية
اذ الجناية تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فيبقى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم فيه الاثم الى كل من الحامل والفاعل
فالقصد على نفس تحريمه واما الفاعل فلطاعة المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول
باي وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو جعلنا
الى ان نفس الفعل يحتمل وكذا لم يكن بقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله معنى لان العزيمة في الاصل وعدمه هو نفس الفعل قوله والمحرمات انواع حاصله
ان حكم الافعال المكره عليها في انها هل يتعلق والى من ينسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام
عليها عند الاضطرار فانه قد يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالمحرمات اما ان يحتمل السقوط اولا والثاني اما ان يحتمل الرخصة اولا فهي
بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان تكون في حقوق الله
او في حقوق العباد وحقوق الله ثم احاله بحمل السقوط اولا ولكل من هذه الاقسام حكم يبين في الكتاب قوله والزنا يعني زنا الرجل بالمرأة
لانه الزاني حقيقة واما المرأة فمكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده لانه فوات
النفس فوات اليد من غير عكس لكن حرمة يده عنده فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل
ولو فعل ذلك كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه وفي حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير
لياكله واما ما اليق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق غيره فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا
يبذلون اطرافهم لذلك قوله والزنا فيه اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني

لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب
نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله في الاكراه الملجي فيحتمها اي يبيح المحرمات حرمة يحتمل السقوط
لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني انه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية مرويا والاكراه الملجي
بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة ثبت في الاكراه بدلالة النص لان فيه من خوف فوت
النفس او العضو مثلها فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون
آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجي فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجي
لا يحد قوله وحرمة لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا تحل متعلقها قط لكن قد تبدل
للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل
للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة
الكفر على اللسان اكراه على حرام لا تسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك
لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة لما في الاحكام المتعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع
رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا
السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل للسقوط
في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنا المرأة من هذا القسم يعني ان المكرهة على الزنا
بتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة وهي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى غير خفي للمرأة مع بقاء الحرمة
في الاكراه الملجي ولا يرخص في غير الملجي لكن تسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله
وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل حرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق
الله تعالى مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات
الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة
من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن يحتمل الرخصة قوله وحد هو اي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجي
لان الاكراه الملجي لا يكون رخصة في حقه تعالى كما في حق المرأة حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجي استحسانا لان
الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لذلك
لا قضاء للشهوة وايضا الآلة لا تنتشر على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة للرجال قوله واما في حقوق العباد
عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم الاتلاف حق العبد
والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة
اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان
حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما جعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال الغير نوع ظلم وبالاكراه لا يزول عصمته

المال وحق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكلف الا الافة وان رخص منه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه

لدفع الظلم كما اذا امتنع من ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لا لم يكن ومعنى العبادات من كل وجه بناء على ان

الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين فتبرّ والحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة

الى لا يسقط لكن يحمل الرخصة في حقوق العباد ومثلها وحقوق الله تعالى المحتمل للسقوط وحقوق الغير المحتمل له قال وحكمه حكم

اخويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا القسم وبهذا يظهر لك ان قوله المراد باخويه

حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين

السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن

نفس الصلوة يحتمل السقوط والحمل بالاعذار بخلاف الايمان **قوله** ويجب الضمان اي يجب على من اكره غيره

على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق

في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه بنسب الفعل الى الحامل وجعل الفاعل آلة الا انه

ذكره هنا تصريحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم

عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق

ومنه الهداية الى سواء الطريق

~~وقد اتفق صحبة يوم الثلثاء من شهر المبارك رمضان سنة خمس وسبعين وثمانمائة~~

وقد اتفق صحبة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة فراغ

فراغ بنان البيان وآسنان الاقلام عن نظم ما

جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت من الفوائد

وضبط ما ركبت له متطايا الفكر وظما

الهواجر واقتحمت له معارك السهر

في ظلم الدياجير وتدغت في تغيبه

جيب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح

يحمد القوم السرى والحمد لله على

نعمه العظام ومنحه الجسام

والصلوة على نبيه محمد

وآله واصحابه

البررة

الكرام

تم

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد عزيز الصدر ...
وقفي عبده